

# امام ابن تیمیہ اور علمِ کلام

(ایک تحقیقی و تنقیدی جائزہ)

تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ۔ ڈی علوم اسلامیہ



نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر جمیلہ شوکت

ڈائریکٹر شیخ زاید اسلامک سنٹر

مقالہ نگار

حافظ محمد شریف اسٹنٹ پروفیسر

گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ

ادارۃ علوم اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(ب)

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

(ابراهيم ١٤: ١٠)

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾

(بنی اسرائیل ١٧: ١٠)

انتساب

الى الله والى الرسول



## اظہارِ تشکر

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم بسم الله الرحمن الرحيم  
کسی کے احسانات کا تذکرہ نہ کرنا علمی بددیانتی ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

((من لم يشكر الناس لم يشكر الله))

میں دل کی گہرائیوں سے پروردگار عالم کا شکر گزار ہوں جس نے مجھے علم جیسی دولت عطا فرمائی اور خاص کر اسلامی علوم کی طرف میری طبیعت میں میلان پیدا فرمایا جس نے مجھے تحقیق کا حوصلہ اور صلاحیت عطا کی اور میرے لیے ہر مشکل کو آسان فرمایا۔

فالحمد لله كثيرا

میں ڈاکٹر پروفیسر جمیلہ شوکت صاحبہ کا بے حد ممنون ہوں جن کی راہنمائی میرے لیے مشعلِ راہ بنی۔ اس کے علاوہ برادرِ محرم حافظ محمد ارشد صاحب، محترم ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک صاحب کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے اس سلسلہ میں خصوصی تعاون فرمایا۔ ان کے علاوہ پرنسپل گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ جنہوں نے مجھے موقع مہیا فرمایا اور بھائی قاری محمد رفیق صاحب کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے عربی کتب مہیا کرنے میں میرے ساتھ تعاون فرمایا اور جو احباب لمحہ لمحہ میرے رفیق رہے ہیں بالخصوص پروفیسر غلام رسول عدیم اور اپنے تمام معاونین حضرات کا جن میں الابریرین، کمپوزر (عبدالقدوس سلفی) وغیرہ حضرات ہیں۔

حافظ محمد شریف

## فہرست مضامین

باب	فصل	عناوین	صفحہ
اول		امام ابن تیمیہؒ کے مختصر حالات زندگی اور علمی خدمات	۲-۳۲
		نام و نسب	۲
		ابتدائی تعلیم و تربیت	۲
		شیخ الاسلام کا زمانہ اور ماحول	۴
		ابن تیمیہؒ کی علمی خدمات	۵
		ابن تیمیہؒ بطور داعی	۹
		بطور مجدد و مصلح	۱۳
		تشابہات میں امام ابن تیمیہؒ کا موقف	۱۴
		ابن تیمیہؒ بحیثیت صوفی	۱۵
		ابن تیمیہؒ بحیثیت مجاہد	۱۷
		ابن تیمیہؒ کا علمی مقام	۲۱
		آپ کے مشہور شاگرد	۲۷
		وفات	۲۸
		خلاصہ	۲۹-۳۰
دوم		علم کلام کا تفصیلی تعارف اور تاریخ	۳۳-۹۵
	اول	علم کلام کا تعارف	۳۳
		موضوع علم کلام	۳۸
		غرض و غایت	۳۹
		علم اصول الدین	۴۰
		علم العقائد	۴۰
		علم توحید و صفات	۴۱
		علم النظر والاستدلال	۴۱

۴۱	علم کلام کی شرعی حیثیت
۴۷	سلفی موقف
۴۸	علم کلام کا آغاز و ارتقاء
۴۹	دور اول
۵۳	دور ثانی
۵۵	نقشہ
۵۵	البحوثیہ
۵۸	توحید
۵۸	عدل
۵۸	وعدہ و وعید
۵۸	کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ
۵۹	امر بالمعروف و نہی عن المنکر
۵۹	معتزلہ کے فرقے
۶۰	فرقہ معتزلہ میں ملحدین کی شمولیت
۶۲	معتزلہ کے منفی اثرات
۶۴	اشاعرہ کی مختصر تاریخ
۶۵	امام اشعری کی تقریر
۶۶	افکار اشعری
۶۶	معتزلہ اشاعرہ کشمکش
۶۹	مسلک اشعری کی وسعت
۷۰	اشاعرہ اور حنابلہ کشمکش
۷۲	حنابلہ
۷۳	ظاہریہ
۷۵	ماتریدیہ

۷۷	فرقہ اسماعیلیہ		
۸۰	تیسرا دور شیعہ اثنا عشریہ		
۸۱	اثنا عشری فرقہ کا ارتقاء		
۸۲	جبریہ		
۸۳	قدریہ		
۸۳	مرجہ		
۸۴	الخوارج		
۸۵	فرقہ زیدیہ		
۸۸	چوتھا دور - دور تقلید		
۸۸	پانچواں اور آخری دور		
۹۰	علامہ ابن تیمیہؒ اور ان کا منہج	دوم	
۹۲	امام ابن تیمیہؒ کا کلامی منہج		
۹۴	ابن تیمیہؒ و اشاعرہ		
۹۵	شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصریحات کا جائزہ		
۹۹	خلاصہ کلام		
۱۰۳	صفات باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہؒ کا موقف	سوم	
۱۰۳	صفات باری تعالیٰ	اول	
۱۰۳	تمہید		
۱۰۳	پانچ اسلامی فرقوں کی نشاندہی		
۱۰۸	استوی علی العرش		
۱۱۵	تشابہ آیات اور ظن میں تاویل کا مسئلہ		
۱۲۴	صفات سے متعلق آپ کے بیان کردہ اصول کا خلاصہ		
۱۲۸	صفات سے متعلق ایک تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلق قرآن	دوم	
۱۳۱	مسئلہ خلق قرآن		

۱۳۳	تنقیدی جائزہ
۱۳۶	منطق و فلسفہ کا تنقیدی جائزہ
۱۳۶	منطق سے متعلق امام ابن تیمیہ کا پیش کردہ تحقیقی و تنقیدی جائزہ
۱۳۶	تمہید
۱۳۷	منطق کا جوڑ علم کلام سے
۱۴۱	علم منطق پر امام ابن تیمیہ کی تنقید
۱۴۱	حصول علم کے دو ذرائع
۱۴۵	اس ذریعہ علم سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب
۱۴۵	مسلمانوں کا یونانی منطق و فلسفہ سے واسطہ
۱۴۵	مسلمانوں کی خدمات
۱۴۷	مسلمانوں میں اس فن کا عروج
۱۴۸	منطق کا دوسرے فنون پر اثر
۱۴۸	ہندو پاکستان میں اس فن پر رائے
۱۶۵	منطق یونانی کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ
	لغز منطق والہ علی المنطقین کی روشنی میں
۱۷۱	شکل اول سے نتیجہ کا حصول
۱۷۳	اصطلاحات منطقیہ
۱۷۳	بحث الالفاظ
۱۷۴	دلیل حصر
۱۷۵	تنقیدی، غیر تنقیدی
۱۷۵	بحث المعنی
۱۷۵	کلیات خمس
۱۷۶	دلیل حصر
۱۷۶	نسب اربعہ

۱۷۶	معرفات	
۱۷۷	تصدیقات	
۱۷۷	حملیات	
۱۷۷	دلیل حصر	
۱۷۸	موجہات	
۱۷۹	شرطیات	
۱۸۰	تناقض	
۱۸۰	قیاسات	
۱۸۰	اشکال	
۱۸۱	شرائط و انتاج	
۱۸۱	ضرب	
۱۸۱	ضروب منجہ	
۱۸۱	اسقاط	
۱۸۲	متواترات	
۱۸۳	فلسفہ یونان کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ	دوم
۱۸۸	جوہر فرد جوہر سیال	
۱۸۹	اغراض کا حدوث	
۱۸۹	تمائل اجسام	
۱۹۰	کیفیت معاد	
۱۹۴	جوہر سیال	
۱۹۵	تشبیہ، تجسیم و تنزیہ	
۲۰۵	حاصل کلام	
۲۱۱	توحید اور بعض دیگر کلامی مسائل	پنجم
۲۱۱	اثبات ذات باری تعالیٰ ایمان اور توحید	اول

۲۱۱	اہم کلامی مسائل اور ابن تیمیہؒ	
۲۱۱	اثبات باری تعالیٰ	
۲۱۴	بحث ایمان	
۲۱۶	اختلاف کی اصل وجہ	
۲۱۶	دوسرا قول	
۲۱۶	تیسرا قول	
۲۱۸	ایمان کے بارے اشاعرہ کا رد	
۲۲۱	ایمان تصدیق کا مترادف ہے	
۲۲۳	استثناء فی الایمان	
۲۲۵	اسلام اور ایمان میں فرق	
۲۲۵	توحید	
۲۲۹	توحید اور اشاعرہ	
۲۳۱	توحید فی الصفات کا مسئلہ	
۲۳۱	توحید فی الافعال	
۲۳۲	توحید ربوبیت	
۲۳۸	مسئلہ حدوث عالم کی تحقیق	
۲۵۱	تبصرہ	
۲۵۶	تقدیر پر ایمان کے چار مراتب	
۲۵۷	دیگر کلامی مباحث	دوم
۲۵۷	القضاء والقدر سے متعلقہ مسائل	
۲۵۷	افعال الہی میں حکمت و تعلیل کا مسئلہ	
۲۵۹	بندوں کا اپنے افعال پر اختیار اور حد بندی	
۲۶۲	کب	
۲۶۵	استطاعت	

۲۶۷	تکلیف بالا یتاق کی حیثیت
۲۶۹	حسن و قبح عقلی یا شرعی
۲۷۰	تیسری قسم
۲۷۱	ارادہ و امر
۲۷۳	انظلم
۲۷۴	عقل و نقل کی حیثیت
۲۷۶	نبوت و معجزہ
۲۸۱	خلاصہ تحقیق
۲۸۲	قول بلا علم
۲۸۳	سلف کے قول کی وضاحت
۲۸۴	عقلی و نقلی دلائل میں تعارض کی صورت میں کسے ترجیح دی جائے
۲۸۷	قرآنی منہج کی نشاندہی
۲۸۷	عقل و نقل کی حیثیت
۲۸۸	فصل و نقل میں کس کو ترجیح دی جائے
۲۸۹	فلاسفہ متکلمین کے طریقہ استدلال کی خامیاں
۲۸۹	ایک غلط خیال کی تردید
۲۸۹	شیخ الاسلام کی مساعی اور کارناموں پر مجموعی تبصرہ
۲۹۰	فلاسفہ متکلمین اور صوفیاء کے احکام کی تردید
۲۹۱	تاریخوں اور روافض کے خلاف جہاد
۲۹۱	امام ابن تیمیہؒ کے افکار سے استفادہ
۲۹۲	بہترین تدبیر
۲۹۲	ابن تیمیہؒ کی عظمت
۲۹۳	ابن تیمیہؒ کی اصلاحی تحریک
۲۹۴	شیخ الاسلام کے بارے تاثرات



۲۹۸

امام ابن تیمیہؒ کی کلامی خصوصیات

۳۰۱

علم کلام میں سلفی منہج

۳۰۷

اشاریہ

۳۲۲

استدراک

۳۳۳

تجاویز

۳۳۷

کتابیات

## مقدمہ

تبع تابعین کے بعد علمائے حق کا جو سنہری سلسلہ شروع ہوا تھا وہ برصغیر پاک و ہند میں حضرت امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے ذریعے موجودہ دور کے علمائے حق تک پہنچا، اگر اس بابرکت علمی سلسلہ کا تعین کیا جائے تو ان میں امام ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ (۶۶۱-۷۲۸ھ) کا وجود گرامی نہایت بلند نظر آتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا نام زبان پر آتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کہ یہ کسی ایک شخصیت کا ذکر نہیں، بلکہ ایک پورے عہد کے خصائص اسلامی کا ذکر ہو رہا ہے۔

شیخ الاسلام ایک عظیم ہستی تھے اللہ تعالیٰ نے ان کی تنہا ذات گرامی میں جن خصوصیات کو جمع کر دیا تھا وہ بعد کی تاریخ اسلامی میں کسی ایک شخصیت میں شاید ہی تلاش کی جاسکیں۔ بلا کے ذہن، خدا داد قوتِ حافظہ کے مالک، نکتہ دان نقاد تھے۔ ان میں خوبیاں ہی نہ تھیں بلکہ ہر خوبی با کمال تھی۔ ان کی اسلامی خدمات کا دائرہ فکر، علم و عمل اور اخلاق بہت وسیع ہے۔ امام ابن تیمیہ قرآن و حدیث کے محقق اور فقہ السنہ کے تبحر عالم، ایک بلند پایہ مصنف، مقرر، مناظر و متکلم تھے۔ صاحبِ قلم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبِ سیف، درس و تدریس کے سجادہ نشین اور جہاد و قتال کے مرد میدان تھے۔ اہل علم کے اقوال اور نظریات کی تہہ تک پہنچنے والے بھی تھے اور عقلی و نقلی علوم کی جامع ہستی بھی۔

آپ نے تفسیر، حدیث، لغت، فقہ، عقائد وغیرہ سے متعلق اپنے عہد کے مروجہ علوم حاصل کیے۔ آپ مذہب اسلامی کے اصول و قواعد پر مہارت رکھتے۔ شریعت، حکمت و فلسفہ میں ان کی عمیق نظر نے اسرارِ شریعت کو قابلِ فہم اور آسان بنا دیا تھا۔ امام صاحب کا زمانہ جن عقلی، فلسفی اور دینی ذخائر سے معمور تھا۔ ان کی نظر ان سب پر تھی۔ انہوں نے فلاسفہ کی کتابیں پڑھیں اور ان کے رد لکھے۔ فلسفہ غزالی، ابن رشد، بوعلی سینا اور فلسفہ ارسطو کو تنقیدی نگاہ سے پرکھا۔ اخوان الصفاء کے رسائل پر بھی ان کی نظر تھی جو شریعت کو فلسفہ کی عینک سے دیکھتے تھے۔ غرض جملہ علوم اسلامیہ پر جوان کے زمانہ تک مدون ہو چکے تھے، ان پر گہری اور وسیع نظر تھی، جن سے انہوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ پھر ان میں سے وہ عنصر لیا، جو زیادہ قوی اور جاندار تھا اور ان کے عہد کے لوگوں اور بعد میں آنے والی نسلوں کے لیے ایک قیمتی سرمایہ بن گیا۔ وہ اپنے منہج میں تابع، مقلد اور ناقل نہ تھے، بلکہ فکر مستقل کے مالک تھے، جس کا سراغ ان سے پہلے نہیں ملتا۔ تمام علوم نے مل کر ان کا ایک خاص علمی مزاج بنا دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ پر مختلف حیثیات سے کام ہوا ہے اتر ہو رہا ہے اور جب کہ ابھی تک بعض پہلوؤں کا کام کی ضرورت باقی ہے۔

خوش قسمتی سے امام صاحب کی تائید سیرت، بطن و تفصیل سے موجود ہے ان کے حالات و سوانح ان کے ایسے شاگردوں نے لکھے ہیں، جو استاد کی زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی، ان کے مخلص اور جانثار تھے۔ آپ کی داستانِ حیات اور زندگی کے واقعات کا بیان مبالغہ آرائی سے پاک ہے۔ آپ کے شاگردوں نے جو کچھ لکھا، وہ عینی مشاہدہ ہے۔ امام ابن تیمیہ کی سیرت سے متعلق صحیح مواد آسانی سے دستیاب ہو جاتا ہے۔ اور عربی، انگریزی اور اردو زبانوں میں کئی بلند پایہ علمی و تحقیقی تالیفات، مقالہ جات و تراجم موجود ہیں اور امام کے افادات عالیہ کا ایک اچھا خاصہ ذخیرہ تینوں زبانوں کے دینی ادب میں موجود ہے، جس کی بدولت علمی و دینی حلقوں میں امام کے بارے میں پشتر غلط فہمیوں کے دور ہو جانے کا کافی سرو سامان پیدا ہو گیا ہے، مگر اس کے باوجود کام کی کافی گنجائش موجود ہے۔

## اب تک امام ابن تیمیہ پر تحقیقات کا جائزہ

آپ نے خود بھی اہل بدعت گراہ فلاسفہ و متکلمین اور خواہش پرستوں کی تردید میں بہت کچھ لکھا، جن میں فلاسفہ، باطنیہ، ملاحدہ، قائلین وحدۃ الوجود، دہریہ، قدریہ، نصیریہ، جمہیہ، حلویہ، معتزلہ، مجسمہ، مشبہ، راوندیہ، کلابیہ اور سلمیہ وغیرہ شامل ہیں۔ چنانچہ آپ

نے تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ کے علاوہ تقریباً ۱۲۶ کتابیں عقائد اور علم کلام پر لکھی ہیں۔ ۱۔ آپ کے اس علمی کام کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی آپ سے متعلق بہت کچھ لکھا مثلاً چند ایک مستند و مشہور کتب کے نام یہ ہیں

نام مصنف	نام کتاب
حافظ احمد بن عبدالہادی	العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية
علامہ ذہبی	الدرة اليتيمة في السيرة التيمية
عمر بن علی البزار	الاعلام العلية في مناقب ابن تيمية
ڈاکٹر صلاح الدین المنجد	شيخ الاسلام ابن تيمية سيرته واخباره عند المؤرخين
ایضاً	اسماء مؤلفات شيخ الاسلام ابن تيمية
ناصر الدین الدمشقی ۵۸۴۲ھ	الرد الوافر على مَنْ زعمَ أَنَّ مَنْ سَمَى ابْنَ تَيْمِيَّةَ شَيْخَ الْإِسْلَامِ كَافِرًا

یوسف بن عبدالہادی	الکواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية
شیخ مرعی بن یوسف ۵۱۰۳۳ھ	الشهادة الزكية في ثناء الائمة على ابن تيمية
علامہ صفی الدین البخاری، ۵۱۲۰۰ھ	القول الجلی فی ترجمة شيخ الاسلام ابن تيمية
خیر الدین نعمان بن محمود آلوسی ۵۱۳۱۷ھ	جلاء العينين في محاكمة الاحمد بن
علامہ زہری، محمد	ابن تيمية حياته وعصره وآراءه وفقهه

بعض وہ کتب ہیں جن میں آپ کا ضمنی طور پر تذکرہ موجود ہے، جیسے

نام مصنف	نام کتاب
محمد فربحہ	قواعد المنهج السلفی عند ابن تيمية
ڈاکٹر مصطفی الحلبي	مقارنة بين الغزالي وابن تيمية
فضل اللہ العمری	مسالك الابصار في الممالك والامصار
ابن کثیر	البدایة والنهاية

آپ پر مختلف پہلوؤں سے بھی کام ہوا ہے جیسے صفات الہیہ سے متعلق آپ کا موقف

”موقف شيخ الاسلام ابن تيمية من قضية الصفات الالهية“ محمد یوسف ہارون ۱۴۰۵ھ

اور بطور مفسر بنام ”منهج ابن تيمية في التفسير القرآن الكريم“ عبداللہ دیربہ

بطور صوفی ”ابن تيمية والتصوف“ ڈاکٹر مصطفی حلمی

تاویل سے متعلق آپ کا موقف ”الامام ابن تيمية و موقفه من قضية التاويل“ محمد سید الجلیلید ۱۳۹۳ھ

اور مسئلہ جبر و اختیار کے بارے آپ کی تحقیقات ”مشكلة الجبر والاختيار في رأى ابن تيمية“ محمد اسماعیل عبدہ

نیز اصول فقہ ”ابن تيمية واصول الفقہ“ صالح عبدالعزیز آل منصور اور منطق سے متعلق آپ کی تنقیدات کا جائزہ ”منطق ابن

البتہ علم کلام اور ابن تیمیہ کے عنوان سے کام کی ضرورت تھی چنانچہ بقدر استطاعت اس عنوان سے یہ تحقیقی مقالہ لکھا گیا ہے یعنی

”امام ابن تیمیمہ اور علم کلام“

(ایک تحقیقی و تنقیدی جائزہ)۔“

یہ مقالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہوگا۔ پہلا باب آپ کی زندگی کے حوالے سے مختصر حالات و واقعات پر مشتمل ہے جس میں آپ کی پیدائش، پرورش، تعلیم و تربیت، دینی اور علمی خدمات وغیرہ کا تذکرہ ہے۔ دوسرے باب میں آغاز سے امام ابن تیمیمہ تک تمام ادوار کے علم کلام کا مختصر جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ نیز علم کلام کی تعریف، موضوع، غرض و غایت اور شرعی حیثیت پر بھی بالاختصار بحث کی جائیگی۔

امام ابن تیمیمہ نے ان متکلمین کی جو خدا کی ذات و صفات میں بیجا تاویلات سے کام لیتے تھے معقول طریقے سے علمی انداز میں تردید کی۔ تاکہ اس موضوع کے متعلق غلط کلامی مباحث کی وجہ سے مسلمانوں کے اعمال و افعال میں جو ایک طرح کا قطل اور جمود پیدا ہو گیا تھا وہ دور ہو۔ اور لوگ صفات الہیہ کمالیہ کی طرف صحیح طرح پر متوجہ ہوں اور ان کا پر تو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کریں تاکہ متکلمین نے جو صفات کا انکار کیا، یا جاوید بجا تاویلیں کیں ان کے اثرات دور ہوں۔

نیز علم کلام کے ضمن میں آپ نے خلق قرآن، اللہ کی قدرت و ارادے پر بھی بحث کی ہے۔ کیونکہ جمیمہ اور قدریہ نے یہ مسائل پیدا کر دیے تھے۔ اس سلسلہ میں امام ابن تیمیمہ نے سلفی موقف کو واضح کیا اور اشاعرہ، معتزلہ، جمیمہ، کرامیہ، خوارج، شیعہ، مرجئیہ وغیرہ کے مذہب اور موقف میں غلطیوں کی نشاندہی کی اور اہل اسلام کو ان کے اولین سرچشمہ (قرآن و سنت) کی طرف متوجہ کیا۔ جیسے صدر اول کے مسلمان براہ راست اپنے عقائد ان سے حاصل کرتے اور انہی کو کافی و شافی سمجھتے، جس کی وجہ سے ان کو کوئی الجھن پیش نہ آتی تھی اور وہ حضرات تاویلات باطلہ سے محفوظ تھے اور اللہ کی ذات و صفات کے بارے میں ان کا ذہن صاف تھا۔ اس پر بحث کے لئے تیسرا باب وقف کیا گیا ہے۔

پھر پانچویں صدی ہجری سے چونکہ منطق کو علم کلام میں داخل کیا جاوے تک داخل ہے اور مختلف مدارس عربیہ میں یہ فن پڑھایا جاتا ہے۔ جس سے ایک طویل، پڑ پیچ، فلسفہ الہیات اور ایک خفیہ شرح عقائد تیار ہو گئی جس پر باوجود فلسفہ یونان کے حریف و مقابل ہونے کے یونانی فکر کا اچھا خاصا اثر پڑ چکا تھا۔ امت کا ایک گروہ ان فلسفیانہ تفصیلات اور متکلمانہ تاویلات کا مخالف رہا۔ لیکن کتاب و سنت کی صحیح و مؤثر ترجمانی کے لیے ایک ایسے قوی الایمان، وسیع العلم اور دقیق النظر عالم کی ضرورت تھی، جو علی وجہ البصیرت اس پر ایمان راسخ رکھتا ہو، چنانچہ امام ابن تیمیمہ کی تصنیفات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو شاید علم کلام و عقائد ان کی تحریروں کے پورے نصف حصے پر مشتمل ہوگا۔ یاد و ملت حصوں پر، اس موضوع پر ان کے وہ رسائل جو مختلف مقامات اور شہروں کے نام پر مشہور ہیں اس پر شاہد ہیں۔ (عام طور پر جس شہر سے کوئی استفاء آتا تھا اسی شہر پر اس رسالے کا نام رکھ دیا جاتا، جیسے الحمویہ، التدمریہ، الواسطیہ، الکیلانیہ، البغدادیہ، البعلبکیہ، الازہریہ، الکیل و غیرہ۔

اس تردید کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ امام غزالی نے منطق کو بڑی اہمیت دی اور اس کو تمام علوم کا مقدمہ قرار دیا۔ ابن رشد اس سے مرعوب رہے۔ اور اسے انسانی سعادت کا سرچشمہ قرار دیا۔ یونانی منطق کو علماء اسلام نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ جس سے عوام الناس اور اہل علم نے منطق کو ایک مقدس فن سمجھ لیا تھا اور اسطو کی شخصیت و عظمت سے مسحور تھے اور فلسفہ کو تنقید و تحقیق سے بالاتر سمجھتے تھے۔

اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے فلسفہ و منطق کے بے لاگ علمی محاسبے اور جائزے اور اس کی علمی کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کی ضرورت تھی۔ وقت کی یہ ضرورت شیخ الاسلام امام ابن تیمیمہ نے پوری کی اور اس کو مستقل موضوع بنا کر یونانی فلسفہ و حکمت کی مفصل و مدلل تنقید اور اس کے علمی محاسبے کا کام انجام دیا۔

چوتھے باب کی پہلی فصل میں ان ہی نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے نیز منطق کی تعریف، اصطلاحات، مناطقہ پر علامہ کی تنقیدات کو پیش کیا گیا ہے۔

یونانی فلسفہ ایک مرض کی طرح فکرِ اسلامی میں داخل ہو چکا تھا جس نے فکر و عمل کے تمام سرچشموں پر قبضہ کر لیا تھا، امام ابن تیمیہ نے اسلامی عقائد کی تشریح اور عقائدِ اسلامیہ کی معقولیت بیان کرنے کے ساتھ ساتھ شریعتِ اسلامیہ میں فلسفہ کی جو خباثت مل چکی تھی اور فلسفہ دین کے راستے کا پتھر بن چکا تھا اسے دور کرنے کی کوشش کی۔ باب چہارم کی دوسری فصل میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ پانچویں، آخری باب میں امام کے بیان کردہ کلامی مسائل کو دو فصلوں میں تقسیم کر کے تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے نیز اختتامی مباحث کو بھی سمیٹا گیا ہے۔ ”واللہ الامر“ ابواب کا امتیاز کچھ یوں ہے۔

## باب اول

امام ابن تیمیہ کے حالات زندگی اور علمی خدمات

## باب دوم

فصل اول: علم کلام کا تفصیلی تعارف، تعریف، موضوع، غرض و غایت اس کے مختلف نام اور شرعی حیثیت۔  
فصل دوم: امام ابن تیمیہ کا کلامی منہج

## باب سوم

فصل اول: صفاتِ باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہ کا موقف  
فصل دوم: صفات سے متعلق تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلقِ قرآن

## باب چہارم

فصل اول: منطق سے متعلق امام ابن تیمیہ کا پیش کردہ تحقیقی و تنقیدی جائزہ  
فصل دوم: فلسفہ یونانی پر امام ابن تیمیہ کی تنقیدات کا جائزہ

## باب پنجم

یہ مقالے کا آخری باب ہے جس میں دو فصلیں رکھی گئی ہیں  
فصل اول: اللہ کی ذات، ایمان اور توحید کے بارے میں متکلمین کی تحقیقات اور ابن تیمیہ  
فصل دوم: علم کلام کے بعض دیگر جزوی مسائل جیسے قضاء و قدر، کسب، استطاعت، حسن و قبح عقلی یا شرعی وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے۔

## اور آخر

میں خلاصہ تحقیق، تجاویز وغیرہ پیش کی گئی ہیں نیز فہرست مصادر و مراجع دی گئی ہے۔

باب اول

امام ابن تیمیہؒ کے حالات زندگی اور علمی خدمات

آپ کی جامع الصفات شخصیت بلاشبہ ملت اسلامیہ کے لئے سرمایہ صد افتخار ہے۔ آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اسلامی تعلیمات کو خالص کتاب و سنت رسول ﷺ کی بنیاد پر پیش کیا اس ضمن میں وہ تمام آلودگیاں جو یونانی افکار و خیالات کے زیر اثر اسلامی تعلیمات میں راہ پار ہی تھیں یا عجمی مذہب کی حامل وہ صوفیانہ تعبیرات جو نیکی اور تقدس کا لباس اوڑھے ہوئے تھیں۔ امام صاحب نے ان سب کی تردید کی۔ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے مناقب و سوانح کا ایک وسیع ذخیرہ عربی و اردو دونوں زبانوں میں موجود ہے۔ ان کے معاصرین و تلامذہ سے لے کر عصر حاضر کے کتاب و سنت کے معارف شناسوں نے اس نادر و روزگار ہستی کے حالات زندگی کو منظر عام پر لانے میں حتی الامکان کوتاہی نہ کی کیونکہ آپ کے مقابلے کا مجدد، مصلح و متکلم اسلام صدیوں مشکل سے ملے گا۔ اسلام کے زندہ معاشرے نے ایسے ایسے جلیل القدر اور باکمال نابغہ روزگار پیدا کئے جو حریت افکار اور دکتے ہوئے کردار، انسانی تاریخ کے حسین نقش بناتے رہے ہیں۔ ابن تیمیہؒ بھی تاریخ ساز شخصیتوں میں سے ایک تھے۔ جن کا ستارہ فضل و کمال ساتویں صدی ہجری کے آخر میں چمکا جنہوں نے علمی، فکری، ادبی، اصلاحی میدانوں میں تحقیقی افکار و نظریات پیش کئے۔ آپ کی ذات گرامی گوناگوں اور متنوع خصوصیات کی حامل تھی۔

### نام و نسب

امام ابن تیمیہؒ کا پورا نام و نسب اس طرح ہے، تقی الدین ابو العباس احمد بن الشیخ الامام علامہ شہاب الدین ابو الحسن عبد الحلیم بن الشیخ الامام علامہ مجدد الدین ابو البرکات عبد السلام بن ابو محمد عبد اللہ بن ابو القاسم خضر بن محمد بن خضر بن علی بن عبد اللہ بن تیمیہ حرانی۔ امام ابن تیمیہؒ ابن تیمیہ بروز دوشنبہ ۱۰۲۰ ھ کو شہر حران میں پیدا ہوئے، چھ سال تک امام صاحب یہیں مقیم رہے۔ آپ کی عمر سات سال تھی جب تاتاریوں نے شہر پر غارتگری کرنا شروع کی۔ ۶۶۷ ھ میں اہل حران کے ساتھ آپ کے والد نے بھی دمشق ہجرت کی جو اس وقت عباسی قلمرو کے خطوں میں شامل تھا۔ یہیں امام صاحب کے جوہر کھلنا شروع ہوئے۔ یہ خاندان یہاں آسودگی کی زندگی بسر کرنے لگا۔ امام صاحب کے والد شیخ عبد الحلیم شہاب الدین بڑے پایہ کے عالم تھے۔ وہ جیسے ہی دمشق پہنچے ان کے فضل و کمال کا چرچا اور علم و ارشاد کا شہرہ پھیل گیا۔ دمشق کی جامع علم میں وہ مسند تعلیم و تدریس اور وعظ و ارشاد پر فائز تھے۔ نیز دارالحدیث سکر یہ کے شیخ بھی وہی تھے جس سے پورے شہر میں آپ کے علم حدیث و تفسیر نیز دیگر علوم کا خوب چرچا ہوا۔ (۱)

### ابتدائی تعلیم و تربیت

بلاد اسلامیہ میں دستور تھا کہ سماع حدیث کے لئے اہل علم کی جو مجالس منعقد ہوتی تھیں ان میں چھوٹے چھوٹے بچوں کو بھی شریک کیا جاتا تھا۔ غرض یہ ہوتی تھی کہ انہیں علم کی رغبت و محبت و برکت حاصل ہو اور حدیث کی سند عالی ہو جائے۔ امام صاحب نے نہایت کم سنی میں حصول علم کی ابتداء کی۔ اس کے لئے اس بات سے تعاون حاصل ہوا کہ وہ حران اور دمشق میں معروف ایک علمی اور دینی خاندان کے فرد تھے۔ (۲)

امام صاحب کے خاندان کو علم و فضل میں نمایاں مقام حاصل تھا۔ آپ کو بھی خاندان والوں نے حصول علم کے لئے وقف کر دیا چونکہ آپ کے والد محترم خود بڑے پایہ کے عالم اور اپنے وقت کے شیخ الحدیث تھے چنانچہ آپ نے سب سے پہلے والد محترم سے ہی

(۱) ابن کثیر، ابو الفداء، اسماعیل، المختصر فی اخبار البشر: ۱۳/۳۰۲، مطبع المعرفة بیروت

(۲) المختصر فی اخبار البشر تاریخ ابی الفداء اسماعیل، مطبع، المعرفة بیروت: ۱۳/۳۰۲



کسب فیض کیا۔ پہلے قرآن حفظ کیا پھر حدیث و لغت اور احکام فقہیہ کی معرفت حاصل کی اور ابن عبداللہ ائم سے حدیث کی کتاب جزء الحسن بن عرفہ کا سماع کیا۔ امام حمیدی کی کتاب ”السجیم بین الصحیحین“ حفظ کی۔ کچھ بڑے ہو کر مسند احمد، صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، کی کئی بار سماعت کی۔ ساتھ ہی دوسرے علوم و فنون کے حصول پر بھی پوری طرح متوجہ رہے۔ چنانچہ علوم باطنی و غیرہ میں بھی خاصی مہارت پیدا کر لی یہ علوم اس طرح حاصل کئے جیسے یہی آپ کے مطلوب و مقصود تھے۔ اسی لئے آپ کو عربی کے بہت سے محاورے اور نظم و نثر اذ برتھے۔ تفسیر قرآن کے اسرار و رموز کی گرہ کشائی بھی آپ کا خاص مقصود تھا۔ ایک ایک آیت کا مطالعہ اس طرح کرتے کہ احادیث و آثار صحابہ سے بھی مخالفت نہ ہونے پائے۔ اس طرح امام صاحب ۲۱ برس کی عمر تک اپنے والد محترم کے چشمہ فیض سے سیراب ہوتے رہے۔ پھر ذی الحجہ ۶۸۲ھ کو والد محترم کا انتقال ہو گیا۔ اس طرح آپ کے سر سے والد کی شفقت کا سایہ اٹھ گیا جو آپ کے لئے ایک بہت بڑا المیہ تھا۔ (۳)

تحصیل علم کے لئے آپ نے دمشق کے کسی بھی جید عالم کو نہیں چھوڑا۔ جو جس میں یگانہ تھا۔ امام صاحب اس کے پاس گئے اور اس سے علم حاصل کیا۔ عربیت کا درس آپ نے خن وروں اور زبان دانوں سے لیا علم منطق کو ائمہ منطق سے حاصل کیا۔ علم تفسیر کو اصحاب تفسیر سے سیکھا۔ فقہ حنبلی کا سبق جنبل فقیہاء سے لیا۔ امام صاحب کے بعض معاصرین کا بیان ہے کہ انہوں نے جن شیوخ سے سماعت حدیث کی ان کی تعداد ۲۰۰ سے متجاوز ہے۔ امام صاحب علماء فضلاء کی مجلسوں میں بھی شرکت کرتے رہتے۔ جہاں وہ علماء کے مذاکرات سنتے، ان کے سوال و جواب سے استفادہ کرتے۔ اہل علم اور اصحاب فکر و نظر کے ان دروس (لیکچرز) سے پوری طرح بہرہ ور ہوتے جن کا سلسلہ مساجد و مدارس میں برابر جاری رہا کرتا۔ یہاں کے علمی اجتماعات سے آپ پورا استفادہ کرتے۔ یہ علمی مجالس کئی مہینوں چلتیں جن سے دور دراز سے آئے ہوئے اہل علم استفادہ کرتے۔ خود آپ کا گھر بھی آپ کے والد محترم کے باعث اہل علم و فن کا مرجع بنا ہوا تھا۔ یہاں کے علمی اجتماعات سے آپ پورا استفادہ کرتے۔ پیچیدہ مسائل کو بغور سنتے اور حقائق علیہ پر گہری نظر ڈالتے اور اس کے کھرے کھونے کا موازنہ کرتے۔ پھر جو بات قبول کرتے جانچ پرکھ کر قبول کرتے ورنہ رد کر دیتے۔ جب امام صاحب نے درسی علوم و فنون میں پوری طرح استعداد پیدا کر لی تو مطالعہ کتب کی طرف متوجہ ہوئے اور اس میں بالکل منہمک ہو گئے اس طرح آپ نے ان شیوخ و اساتذہ سے بھی استفادہ کیا جن سے ملاقات نہیں تھی۔ آپ کے مشہور اساتذہ میں سے کچھ یہ ہیں:

ابو اسحاق ابراہیم بن احمد (۶۷۶ھ)، ابراہیم بن صالح (۷۳۱ھ)، احمد بن نعمہ (۷۹۴ھ)، ادریس بن محمد (۷۳۳ھ)، احمد بن ابی بکر (۶۸۷ھ)، عزالدین احمد بن ابراہیم (۶۹۴ھ)، محمد بن عبداللہ الحنبلی (۶۹۰ھ)، اسماعیل بن حماد (۶۸۲ھ)، اسماعیل بن عثمان (۷۱۴ھ)، احمد ابن محمد (۶۹۰ھ)، مسعود بن ابراہیم (۶۷۵ھ)، احمد بن شیبان (۶۸۴ھ)، احمد بن عبداللہ ائم (۶۶۸ھ)۔ (۴)

حصول علم و سماع و تصنیف و تالیف اور تحریری فتاویٰ کے ذریعہ افادہ کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ آپ کا آخری سماع حدیث ۶۹۹ھ میں ہوا۔ آپ مسائل پر خوب بحث کیا کرتے تھے۔ درس فقہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کبھی ایک ہی مسئلہ کے حل کرنے میں کئی کئی روز لگا

(۳) شذرات الذهب فی اخبار من ذهب لابن عماد حنبلی، مطبع، مصورة المكتب، التجاری، بیروت: ۳۷۶/۵

(۴) البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف، بیروت و مكتبة النصر، الرياض ۱۹۶۶ء: ۳۴۱/۱۳



دیتے اور پیچیدگی دور کر کے امر مطلوب تک پہنچ کر ہی دم لیتے۔ اس سلسلے میں آپ خاص طور پر قرآنی آیات اور احادیث نبویہ سے کام لیتے۔ اس غور و فکر اور تحقیق نے آپ کو طالب حقیقت بنادیا۔ احادیث نبویہ اور قرآنی آیات سے استنباط معانی میں بھی آپ کو دوسرے علماء پر غیر معمولی امتیاز حاصل تھا۔ آپ مسائل پر سرسری نظر نہیں ڈالتے تھے بلکہ غور و فکر کرتے۔ اس کے بعد ایسے نکات نکالتے کہ عقلیں حیران اور مخالف انگشت بدنداں رہ جاتے۔ (۵)

### شیخ الاسلام کا زمانہ اور ماحول

کسی شخصیت کے افکار اور کارناموں کے صحیح علم کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے دور اور اس دور کے احوال کی تحقیق کی جائے جس میں اس کی نشوونما ہوئی اور اپنی زندگی کے کارنامے انجام دیے اور یہ بات معلوم و معروف ہے کہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ ان نادرہ روزگار شخصیات میں سے ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ اور ماحول سے زبردست تاثر لیا جس کے دور رس اثرات ان کے ان عظیم الشان کارناموں میں نمایاں ہیں جو انہوں نے دین حنیف کی خدمت کے لیے انجام دیے۔ شیخ الاسلام کی ولادت ایک ایسے علمی ماحول میں ہوئی جو علم، دین، زہد و تقویٰ اور راسخ سلفی عقیدہ کے لیے ایک طویل تاریخ کا حامل تھا۔ آپ کے دادا اور اسی طرح والد کبار ائمہ میں سے تھے۔ آپ کے بھائی اور خاندان کے دیگر علماء بھی بڑے سربرآوردہ تھے۔ خلافت عباسیہ کے پایہ تخت بغداد کے سقوط کے بعد اسلام اور مسلمانوں کی جائے پناہ، دمشق میں حنابلہ کی کثرت تھی۔ یہاں ہر علم و فن میں علماء کی بڑی تعداد پائی جاتی تھی، مدرسوں اور تعلیم گاہوں کی کثرت تھی۔ (۶)

سیاسی لحاظ سے شیخ الاسلام کا زمانہ سیاسی اضطراب اور جنگی کشاکش سے بھرا ہوا تھا۔ حکومت نے بغداد میں عباسی خلافت کو تباہ و برباد کر دینے والے تاتاریوں کو آگے پیش قدمی کرنے سے روک رکھا تھا۔ تمام امراء حکومت اپنے دینی احوال و معاملات میں مشائخ پر اعتماد کرتے تھے۔ شیخ الاسلام کی نشوونما ایسے ہی ماحول میں ہوئی جس نے آپ کی شخصیت پر زبردست اثرات چھوڑے یہاں تک کہ کسی ہی میں آپ اسلامی عظمت کی دوبارہ واپسی اور دین اسلامی کی تجدید کی طرف متوجہ ہو گئے، جس دین کے نشانات مٹ چکے تھے۔ علماء و مشائخ کی کثرت عقیدہ سلف صالح سے غفلت کا شکار تھی اور رسول اللہ ﷺ کی ہدایات اور صحابہ و تابعین کی فقہ سے دور ہو چکی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفہ و کلام سے گہرا شغل ہو گیا تھا فقہی مذاہب پر جمود بڑھ گیا تھا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا جو فریضہ اللہ نے عائد کیا تھا اسے چھوڑ چکے تھے۔

شیخ الاسلام نے عقوان شباب ہی سے کتب و رسائل اور فتاویٰ تحریر کرنا شروع کر دیے تھے۔ آپ کی مساعی کا سب سے عظیم مقصد یہ تھا کہ اسلامی فقہ کو پھیلایا جائے ان فرق ضالہ نے آپ کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اسلام میں دخیل تمام ریکارڈ آپ انتہائی قوت اور کمال سے ممتاز کر دیں جس سے فرق ضالہ اور ان کے اساطین کے خلاف شیخ الاسلام کے جوابات اور ان کے خلاف زبردست اعتراضات کا ایک لازوال لٹریچر وجود میں آ گیا۔ شیخ الاسلام نے فلسفہ، کلام اور منطق کے طاغوت کو توڑ کر رکھ دیا۔ روافض، ملحدین اور باطنیوں کے باطل افکار کی پردہ کشائی کی۔ آپ اپنے دور اور اپنے بعد کے ادوار کے لیے ایک مکتب فکر کی حیثیت رکھتے ہیں جو دور

(۵) مرعی بن یوسف، 'شیخ الکواکب الدریۃ' ۱۶۶

(۶) تاریخ البدایۃ والنہایۃ: ۲۰۱/۱۳

محدثین کے خاتمہ کے بعد قوی ترین مکتب فکر سمجھا جاتا ہے۔ شیخ الاسلام کے دور سے لے کر ہمارے زمانہ تک تمام سلفی تحریکات کا قیام شیخ الاسلام اور آپ کے تلامذہ ہی کے ذریعہ ہوا ہے چنانچہ یہ بات بجا طور پر کہی جاسکتی ہے کہ مسلمانوں کے لیے اس مکتب فکر کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے، جس سے سلف صالحین کے مذہب تک پہنچا جاسکے اور اللہ کا فضل اور اس کا احسان و کرم ہے کہ روز بروز یہ مکتب ترقی کر رہا ہے اور اس کے آفاق میں وسعت آرہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے امام احمد بن طرخان ماکاوی (متوفی ۸۰۳ھ) کا یہ قول صحیح کر دکھایا کہ:

”ہر صاحب بدعت اور اس کا تعاون کرنے والے اگر غالب آجائیں تو ان کا مٹنا اور برباد ہونا ضروری ہے۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا جائے گا شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کی عظمت نمایاں ہوتی جائے گی۔ اور ان سے محبت کرنے والے اور ان کے اصحاب کی کثرت ہوتی جائے گی۔“ (۷)

### امام ابن تیمیہ کی علمی خدمات

امام ابن تیمیہ نے اپنی پوری زندگی احیاء دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے وقف کر دی تھی۔ اسلام کی سربلندی اور اس کی اشاعت کے لئے آپ ہمیشہ کوشاں رہے اور اس سلسلے میں آپ کو جتنی بھی تلخیصیں پہنچیں آپ نے خندہ پیشانی کے ساتھ انہیں برداشت کیا۔ چند نمایاں کارنامے یہ ہیں:

- (i) آپ نے شرک و بدعت اور اعتقادی گمراہی کے خلاف زبردست جہاد کیا اور اسلام کے چشمہ صافی کو ہر قسم کی غلط آمیزش سے پاک کیا۔
  - (ii) خالص کتاب و سنت اور سلف صالحین کے طریقے کی حمایت کی اور اس کی تائید میں بے نظیر و بے مثال دلائل فراہم کئے۔
  - (iii) اسلامی عقائد و احکام کے لئے زبردست دلائل و براہین یکجا کئے اور اصطلاحی معقولات کی راہ چھوڑ کر وہ راہ اپنائی جو کتاب و سنت کے عین مطابق اور موافق تھی۔
  - (iv) یونانی منطق و فلسفہ پر سخت تنقید کی اور اس کی خرابیوں کی اس طرح نشاندہی کی کہ ذہنوں سے اس کا رعب و تسلط جاتا رہا۔ (۸)
- امام ابن تیمیہ کی قوت فکر غیر معمولی خصوصیات کی حامل تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں قوت تحریر و تقریر بھی عطا فرمائی تھی۔ ان کی زبان رواں اور قلم جواں تھا۔ اس لئے انہوں نے اپنے پیچھے نہایت ضخیم علمی ثروت چھوڑی جو مختلف اور متعدد عنوانات پر مبنی ہے۔ امام ابن تیمیہ کے عہد کی سوسائٹی منتشر، پراگندہ، رستائیز اور اختلال اور افتقری سے پر تھی۔ جنگ و جدل اور عدم مرکزیت کے زمانہ میں ہوتا بھی ایسا ہی ہے۔ مختلف عناصر خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ عوام مختلف ٹکڑیوں دائروں اور لامحدود فرقوں میں بٹ جاتے ہیں۔ دور ابن تیمیہ میں حیات فکری کے جو آثار نظر آتے ہیں وہ بھی کچھ عجیب سے ہیں۔ افکار و آراء مضطرب، منزل اور راہ جدا علماء کا حال بھی کچھ مختلف نہ تھا۔ ان میں اجتہاد کا مادہ تھا نہ استنباط مسائل کی صلاحیت۔ آپ کا کام نہ صرف بحث و افتاء تھا بلکہ حقائق اسلامیہ کا علم اور

(۷) الرد الوافر علی من زعم بان من سمي ابن تیمیہ شیخ الاسلام کافر لابن ناصر الدین الدمشقی، تحقیق زہیر الشاویش، المکتب

الاسلامی، بیروت، دمشق، ۱۹۸۰ء/۱۵

(۸) ایضاً ص ۱۵

دفاع بھی آپ کی زندگی کا مقصد تھا۔ جب آپ نے اپنی زندگی علم کے لیے وقف کر دی تو آپ پر دو اہم ذمہ داریاں آ پڑیں۔ ایک یہ کہ آپ ان دشمنان اسلام کے مقابلہ میں سیف و سنان کا جو ہر دکھائیں جو صلیبی حملوں کے بعد قبرص وغیرہ میں اسلام کے خلاف بری قسم کی افواہیں اور غلط سلط باتیں پھیلا رہے تھے۔ دوسرے ان نام و نہاد اسلامی گروہوں نے لبادۂ اسلام پہن رکھا تھا لیکن وہ باطنی خیالات و عقائد رکھتے تھے اور ان کے اسلام کی بنیاد کو فریب پر تھی، ان کے خلاف بھی میدان میں آنا پڑا ان کے مقابلہ میں جب امام صاحب میدان میں اترے تو آپ کو شمشیر و سنان اور زور بیاں سے عیسائیوں اور مسلمانوں کے فرق باطلہ کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ امام صاحب ان کے خیالات ان کی کتابوں سے جانتے اور ان کے فلسفہ اور علم کلام سے واقفیت حاصل کرتے چنانچہ آپ نے اناجیل کی تحریقات کا عمیق مطالعہ کیا ان کے تمام مختلف الخیال گروہوں کے بارے میں معلومات حاصل کیں اور پھر ان کے رد کے لیے میدان میں اتر پڑے۔ اسی طرح آپ نے ان اصولوں کا مطالعہ کیا جن پر اسلام کے گمراہ فرقوں کی بنیاد تھی تاکہ ان کو اسلام سے ہٹا ہوا ثابت کریں۔

امام صاحب کی آزادانہ تحقیقات میں سوائے احکام خداوندی اور سنت نبویہ کی پیروی کے اور کوئی دوسرا مقصد پیش نظر نہ تھا۔ چنانچہ مدت سے جو گروہ بار اسلام کے روشن چہرے پر پڑا چلا آ رہا تھا آپ نے اس کا ازالہ کیا۔ اور ایک جمود و قطل طاری ہو چکا تھا جسے دور کیا اس وجہ سے امام صاحب کو سخت مخالفتوں کا سامنا بھی کرنا پڑا اور زیادہ تر یہ مخالفتیں مخاصمت کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ آپ نے کبھی ہمت نہ ہاری ہمیشہ مخالف کا مقابلہ کرنے کے لیے میدان میں آئے اور حق و صداقت کا علم لے کر سینہ سپر رہے۔ جو بات خلاف شرع نظر آئی اس کے خلاف ڈٹ گئے اور اس سلسلے میں اگر حکام کے پاس جانا ضروری سمجھا تو بلا جھجک ان کے پاس جا کر فریضہ تبلیغ حق سے عہدہ برآ ہوئے۔

۶۹۳ھ میں معتبر ذرائع سے یہ خبر امام صاحب کو پہنچی کہ ایک نصرانی نے حضور ﷺ کے خلاف گالی گلوچ کی۔ پھر اس نے رائے عامہ کے اشتعال سے خوف زدہ ہو کر ایک بدوی کے ہاں پناہ لی۔ اس نے عوام کے جوش غضب سے اس کی حفاظت کی۔ امام صاحب کے لئے یہ بات ناقابل برداشت تھی۔ چنانچہ وہ شیخ الحدیث کو لے کر دمشق کے نائب السلطنت کے پاس پہنچے اور اس سے ماجرا بیان کیا اور اس پر اس نے نصرانی کو حاضر کرنے کا حکم دیا وہ حاضر ہوا اس کے ساتھ بدوی بھی تھا جس نے انہیں پناہ دی تھی۔ بدوی نے مظاہرہ کرنے والوں کے خلاف دشنام طرازی شروع کر دی۔ لوگ مشتعل تو تھے ہی انہوں نے نصرانی اور بدوی اور اس کے ساتھیوں پر سنگ باری شروع کر دی۔ حاکم دمشق نے امام صاحب اور شیخ الحدیث سے اس الزام ہوئی، اس نے دونوں بزرگوں امام صاحب اور شیخ الحدیث سے معذرت کی اور انہیں رضامند کر لیا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کو درس و تدریس کی پابندیوں نے بھی دین و مذہب کے مسائل عامہ سے بے پرواہ نہیں رکھا تھا۔ وہ دین کی حمایت و نصرت کے لئے کسی سے بھی ٹکر لینے میں ذرا بھی عار محسوس نہیں کرتے تھے بلکہ مسند درس سے اٹھ کر میدان میں آتے اور دشمن رسول ﷺ جیسے مجرموں کے خلاف لوگوں کی رہنمائی کرتے ہوئے تکلیف و اذیت اور پریشانی و مصیبت کا بے باکی سے مقابلہ کرتے۔ آپ ہی کی وہ شخصیت تھی جو تفسیر، حدیث، کتب صحاح ستہ، مسند امام احمد، معجم الطبرانی اور بہت سی کتب اور اجزاء فقہ و اصول فقہ، علم الفرائض، علم الکلام اور فلسفہ کے ماہر تھے۔ اور بقول بن باز:

”ولم یطرق بابا من ابواب العلم الا وقد فتحه اللہ له علی مصراعیہ“ (حوالہ آگے آرہا ہے)

اور صحیح طور پر انہوں نے ان کو مجتہد مطلق قرار دیا ہے۔ کیونکہ آپ میں اجتہادی شرائط تمام پائی جاتی ہیں اور آپ ایک مستقل دبستان کے بانی ہیں کہ اسلام عہد صحابہ والا معلوم ہوتا ہے۔ پوری قوت کے ساتھ مخالف کاردر کرتے ہیں۔ آپ کو شیخ الاسلام، بحر العلوم، ترجمان القرآن، اوجد المجتہدین متکلم کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ پانچ صدیوں تک ان سے زیادہ حافظ نہیں ملا۔ ان سے قبل بہت سے اہل حق کو تکالیف کا سامنا کرنا پڑا۔ ہر دور اور زمانہ میں باطل کا فکر اور طریق کار اور استدلال ایک ہی طرح کا ہوا کرتا ہے آپ کے افکار قدیم، وسائل جدید تھے۔ جدید شبہات کو قدیم حضرات کے افکار سے ختم کیا جاسکتا ہے۔ قدیم اور جدید مفسروں میں صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے۔ ورنہ اعتراضات، مشکلات اور ان کا حل اسی طریقے پر ہے۔ سنت کے تارک اس دور میں بھی تھے اور آج بھی اسی دور کے انداز و استدلال کی ضرورت ہے۔ کیونکہ باطل پرستوں کے دل اور افکار ملے ہوئے ہوتے ہیں اس دور میں امام اشعری کے مذہب کو پھیلانے میں اقتدار نے بڑا کردار ادا کیا۔ صلاح الدین ایوبی سے لے کر اس زمانہ کے بادشاہوں تک پر آپ کے اثرات تھے۔ حنابلہ اور اشاعرہ میں مناظرے مجادلے ہوتے اس دور اور زمانہ میں بدعات، خرافات راہ پاگئی تھیں۔ جس کے ساتھ ساتھ فلسفہ، کلام، منطق، تصوف، رفض بھی تھے، اور سیاسی بے چینی بھی، لڑائیاں بھی تھیں، اقتصادی حالات بھی صحیح نہیں تھے۔

بقول ابن باز:

برز شیخ الاسلام فی جمیع العلوم والفنون واشتغل بالتعلیم والتدریس والتصنیف والوعظ والارشاد والدعوة والافتاء وتحریر الفتاویٰ وقد ترک ثروة علمية عظيمة فی شرح اصول الاسلام ومقاصده والرد علی اهل الزيغ والالحاد قد تنوعت مولفاته الا انها تدور حول شرح مذهب السلف الصالح فی الاصول والفروع وفي اثبات ان منهجهم وطريقهم هو اسد واعلم واسلم فی جمیع ابواب الدین وان طریق اهل التاویل والتخییل والرأی من الفلاسفة والمتکلمین والمتفکھة والمتصوفة والروافض والملاحدة والباطنية وغيرهم من اهل الاهواء والبدع طریق باطل ومنهج خطأ. (۹)

علامہ ابن تیمیہ نے منطق فلسفہ اور کلام پر فریفتہ مسلمانوں کی صحیح تشخیص اور مرض کا پتہ لگایا کہ یہ حضرات فلسفیانہ منہج و کلام اور تصوف سے اتنے متاثر ہیں کہ کتاب و سنت میں تاویل کرتے ہیں جیسے کہ گمراہ اور بدعتی فرقے کرتے تھے۔

آپ نے جو کتب و رسائل چھوڑے ان کی تعداد تین صد سے لے کر ایک ہزار تک بتائی جاتی ہے اور جن کتب کے مخطوط و مطبوعہ نام اب تک معلوم ہوئے ہیں۔ ان کی تعداد ۵۹۱ بتائی گئی ہے۔

اصول اور فروع میں منہج سلفی کی اتباع کی اور عقلی و نقلی دلائل سے اس کا برحق ہونا ثابت کیا اس منہج پر جن گمراہ لوگوں نے اعتراض کیا ان کی بنیاد عام دلائل، نقل باطل اور قیاس فاسد ہے، لہذا رسول کے طریقہ سے جتنا ہٹا، دین سے دور ہوا۔ اس طرح کے لوگ اسلاف میں کم اور متاخرین میں زیادہ ہوئے ہیں۔ چنانچہ مفسرین کی تفسیرات شارحین حدیث کی شروحات، عقائد کے مصنفین کی کتب سے اس کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ آپ کے ایک شاگرد ابو حفص عمر بن علی الزہر (۷۱۹ھ) نے کثرت کتب کی وجہ بیان کی اور فرمایا:

(۹الف) معجم الکتاب ۸۱/۱

”در حقیقت فلاسفہ باطنیہ ملاحدہ وحدۃ الوجود کے قائل دھریہ قدریہ نصیریہ، جہمیہ حلویہ، معطلہ مجسمہ مشہر راوندیہ، کلابیہ، سلمیہ اور دیگر آپ کے دور کے اہل بدعت جن کی تحریرات کا مطالعہ آپ نے کیا اور ان کی تردید کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ آپ نے ثابت کیا کہ جن کو یہ حضرات حکمیات اور عقلیات کہتے ہیں وہ جہالات اور رضالات ہیں۔“ (۱۰)

آپ کی تنقیدی تحقیقات کا اثر علماء مغرب پر پڑا۔ کیونکہ آپ نے پانچویں چھٹی صدی ہجری کی کتب غزالی جن پر اسلامی نقاب ڈال دیا گیا اور نہ حقیقت میں وہ ابن سینا اور ارسطو ہی کے خیالات تھے۔ آپ نے اس کی بھی تردید کی اور اس کے ساتھ ساتھ اخوان الصفا، ابن عربی، ابن سبعین، ابن الفارض وغیرہ متصوفہ کے الحادی اور زندگی خیالات کی تردید کی اور افکار ابن سینا۔ رازی وغیرہ متکلمین کا فکر اسلامی میں بڑا اثر و رسوخ تھا۔ ادھر شیعی اور رافضی تحریک کے اثرات کی تردید میں ”الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح“ جیسی ایک عظیم الشان کتاب لکھی۔ سیاسیات اور اقتصادیات کے نظام کے لئے السیاستہ الشرعیہ لکھی۔ ”مسئلہ التّشہ“ کی تردید کے لئے ”اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم“ لکھی۔ سلفی حضرات اور سعودی حکومت نے ان کی کتب کی اشاعت کے سلسلہ میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

اس کے علاوہ مصر، سعودی عرب، ہندوستان، شام، عراق، مستشرقین اور مغربی علماء نے بھی نوجوان نسل کو ابن تیمیہ کے علوم و افکار کا مطالعہ کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔ جن علماء قدیم و جدید نے آپ کے افکار سے استفادہ کیا ان میں مشہور یہ ہیں، ابن قیم جو زیہ (محمد بن بکر بن ایوب، ۷۵۱ھ)، اسماعیل بن عمر بن کثیر (۷۹۳ھ)، علامہ ذہبی (محمد بن احمد)، ابن عبدالحادی، ابن ابی المعز الحنفی، صاحب عقیدۃ الطحاوی، علامہ سفارینی، محمد بن عبد الوہاب ان کے اصحاب اور شاگرد اور اس سلسلہ کے علماء علامہ شوکانی، امیر یمنی، شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز دہلوی، نواب صدیق حسن خان بھوپالی، رشید رضا، احمد شاکر، حامد القس، جمال الدین القاسمی، علامہ آلوسی، سید نذیر حسین دہلوی، علماء خاندان غزنوی، ثناء اللہ امرتسری، محمد ابراہیم سیالکوٹی، علامہ بشیر سہبانی، محدث شمس الحق عظیم آبادی، عبدالرحمان مبارک پوری، محمد حسین بنالوی، ابوالکلام آزاد، عطاء اللہ حنیف بھوجیانی، محمد حنیف الندوی، علامہ تقی الدین الھلالی، محدث ناصر الدین البانی، محدث عبداللہ رحمانی مبارک پوری، شیخ بن باز اور علماء الجندیث، اس کے علاوہ محمد بن عبد الوہاب، شیخ سنوسی اور مفتی محمد عبدہ (۱۱)

شیخ الاسلام کے ایک شاگرد ابو حفص عمر بن علی البزار نے الاعلام العلیہ فی مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ میں کچھ آپ کے مخالفین کا تذکرہ بھی کیا ہے۔ جیسے الملک المظفر بھرس جاشنیر، شہاب الدین ابن جمیل جن کا نام احمد بن یحییٰ بن اسماعیل ہے (م ۷۳۳ھ) مسئلہ جہت میں شیخ الاسلام کے مخالف تھے۔ صفی الدین البہندی محمد بن عبد الرحیم (م ۷۱۵ھ)۔ ہندوستان سے شام میں مقیم ہو گئے بعض مسائل اعتقاد یہ میں اختلاف تھا۔ القاضی کمال الدین ابن الزمکانی محمد بن علی بن عبد الواحد (م ۷۲۷ھ) شروع زمانہ میں امام کے بڑے مداح تھے۔

بعد میں مسئلہ صفات، طلاق، زیارۃ روضۃ النبیؐ میں مخالفت کی۔ تقی الدین السبکی ابو الحسن علی بن عبد الکافی (م ۷۵۱ھ)۔ یہ



تاج الدین سبکی کے والد تھے۔ جو طبقات شافعیہ کے مؤلف ہیں۔ طلاق اور زیارت کے مسئلہ میں ابن تیمیہ کا رد لکھا لیکن آپ کی علیت کے قائل بھی تھے۔ شمس الدین السروجی ابو العباس احمد بن ابراہیم نے ابن تیمیہ کا رد لکھا۔ لیکن ادب اور وقار ملحوظ رکھتے ہوئے شیخ الاسلام نے بھی ان کا رد لکھا۔ تقی الدین ابن الاخنائی مالکی محمد بن ابی بکر بن عیسیٰ (م ۵۵۰ھ) بھی آپ کے مخالفین میں ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے ان کا رد لکھا ہے محمد بن عمر (م ۵۱۰ھ) بھی آپ کے مخالف رہے ہیں۔ آپ صرف اسی امام سے مناظرہ کرتے۔ علی ابن اسحاق یعقوبی (م ۱۰۰ھ) امام ابن تیمیہ کے شدید مخالف تھے۔ ابن عطاء اللہ الاسکندری احمد بن محمد تاج الدین ابوالفضل (م ۵۰۹ھ) احمد بن الحسن جلال الدین الحنفی (م ۴۵۵ھ)۔ قاضی القضاۃ ابن عباس نجم الدین احمد بن محمد بن الصقری (م ۵۲۳ھ) بدر الدین محمد بن جماعہ (م ۵۳۳ھ) جو قاضی زین الدین علی بن خلف (م ۵۱۸ھ) تصوف کے بارے امام صاحب کے مخالف تھے۔

نصر بن سلیمان الحنفی (م ۵۱۱ھ) ابن عربی کی طرف میلان تھا اور عقیدہ وحدۃ الوجود کا قائل تھا۔ امام نے ان کی خوب تردید کی۔ زین الدین علی بن مخلوف المالکی (م ۵۱۸ھ) مصر کے قاضی القضاۃ تھے۔ انہوں نے شیخ الاسلام کو مختلف طریقوں سے سزا دلوائی تھی لیکن بعد میں آپ کے علم و فضل کے قائل ہو گئے تھے۔ مسئلہ استغاثہ بالخلق میں امام کے مخالف تھے۔ نور الدین ابوالحسن علی بن یعقوب بن جبرئیل البکری الشافعی (م ۵۲۴ھ) متکلمین اشاعرہ میں سے تھے اور آپ کے مخالف تھے۔ نصر الحنفی نے کافی مخالفت کی۔ صوفیاء میں سے فقراء احمدیہ سے بڑا اختلاف تھا۔ فقہاء میں سے دیگر فقہ والے مخالف تھے۔ بالخصوص الطلاق الثلاث فی مجلس واحد کے بارے، رافضی شیعہ کی تردید میں آپ نے المنہاج النہو یہ لکھی۔ جدید دور میں زاہد الکوثری صاحب نے بعض مسائل میں شیخ الاسلام کا تعاقب کیا اور دیگر جن کلامی مسائل میں آپ کی مخالفت کی، ان میں مسئلہ ”الاستوی علی العرش“ مسئلہ ”حلول“۔ وحدۃ الوجود جو ابن عربی کا تحقیقی مسئلہ ہے۔ زاہد الکوثری نے اس بارے بہت اختلاف کیا ہے اور مسئلہ شد الرحال الی زیارة قبر النبی ﷺ جیسے مسائل میں تقریباً اٹھارہ چوٹی کے اہل علم نے آپ سے اختلاف کیا۔ جن میں اخنائی (م ۵۵۰ھ) علامہ قزوینی (م ۵۳۹ھ) وغیرہ بھی ہیں۔ (۱۴)

### امام ابن تیمیہ بطور داعی

آپ کی دعوت علی بصیرت تھی تمسک بالکتاب اتم تھا آپ نے اسی کی دعوت پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ذات و صفات سے متعلق جو کتاب اللہ و سنت رسول اللہ ﷺ میں ہے اسے بغیر تمثیل، تطعیل اور انکار کے تسلیم کیا جائے۔ تصوف و زہد کے راستے میں مسلمانوں میں جو بدعات اور منکرات پیدا ہو چکی تھیں آپ نے سختی سے تردید کی اور اسلام کا عقیدہ پیش کیا۔ مختلف کلامی مذاہب اور معتزلہ اشاعرہ ”ماتریدیہ“ صوفیاء جو حلول کے قائل تھے، فوافض نصیریہ، قرامطہ، یہود و نصاریٰ، نیز فلاسفہ پر ”وجاہد لہم بالحق صی احسن“ پر عمل کرتے ہوئے معقول انداز اور قوی دلائل سے تنقید پیش کی جس سے عبقریت ان تیمیہ کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے آپ کے مخالفین بھی شیعہ، روافض، یہودیت، نصرانیت کے رد میں آپ کی لکھی ہوئی کتب سے استفادہ کرتے ہیں۔ آپ نے کتاب و سنت کی روشنی میں ہر فکر و فن جیسے منطق، فلسفہ، علم کلام وغیرہ کا تنقیدی جائزہ لیا اور قرآن و حدیث کے اسلوب کی ترجیح ثابت کی، اسلام کے مخالف دیگر مذاہب کا

تقیدی جائزہ پیش کیا، آپ نے اس بات پر بالخصوص زور دیا کہ تمام مسائل کا حل سیرت نبوی ﷺ ہی میں ہے جو معرفت صحیحہ اور ہدایت کاملہ کا واحد ذریعہ ہے۔ انبیاء میں ذرہ برابر کج فہمی اور ضلال نہیں ہوتا۔ صحیح معرفت خدا انبیاء کے بغیر صرف عقل، ذکاوت، سلامت فطرت، قیاس اور تجربہ سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ انبیاء کے مقابلہ میں فلاسفہ اور مناظر کا کلام جس سے حق کو باطل اور باطل کو حق ثابت کرنا چاہتے ہیں بالکل پاگلوں کا کلام معلوم ہوتا ہے کیونکہ حق کا اثبات بدایہ اور باطل کا بطلان بدایہ ہوتا ہے۔ بالخصوص ارسطو کا کلام تو رب العالمین کے بارے میں اجمل الخلاق معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب النبوات میں فرماتے ہیں کہ: ”فلاسفہ نے انبیاء کے الفاظ لے کر اپنے الفاظ کو انبیاء سے جوڑا پڑھنے والا سمجھا کہ یہ الفاظ اور معانی انبیاء کے ہیں“ (۱۳)

حالانکہ یہ ابن سینا اور اس کے تبعین کے کلام میں عام ہے۔ آپ کی تالیفات سے شکوک و شبہات اور گمراہی کے بادل چھٹ گئے۔ اعلائے کلمۃ اللہ حمایت حق، سنت نبویہ کی مدد میں اہل بدعت کے خلاف لڑتے رہے اور مسلمانوں کے عقائد صحیح کرنے کی کوشش کی۔ اللہ نے اس سے آپ کو عزت عطا کی آپ نے اللہ کے دین اور شریعت کی حفاظت کی۔ کتاب اللہ کی مدد سنت رسول ﷺ کی نشر و اشاعت کرنے والے کو عزت دیتے ہیں۔ اس کے بعد جب شیخ الاسلام نے درس و افتاء، دعوت و ارشاد کا کام شروع کیا اور آپ کا شہرہ پھیل گیا اور حکمرانوں تک آپ کی شکایات پہنچائی گئیں تو سب سے پہلے آپ کو ۷۰۵ھ میں جیل میں ڈال دیا گیا اور مصر منتقل کر دیا گیا۔ ۲۳ ربیع الاول ۷۰۷ھ کو ایک عرب امیر مہنا بن عیسیٰ کی کوششوں سے رہائی ملی اس کے بعد عقیدۃ وحدۃ الوجود اور عقیدۃ حلول کی مخالفت میں ایک سال تین ماہ چودہ دن جیل رہے اور ۲ صفر ۷۰۹ھ میں اسکندریہ کے جیل خانہ میں لایا گیا۔ آٹھ شوال کو رہائی ملی۔ پھر ۷۰۸ھ کو جیل میں ڈال دیا گیا۔ حلف بالطلاق کے فتویٰ کی بنا پر ۲۲ رجب ۷۲۰ھ تک رکھا گیا اور ۱۰ محرم ۷۲۱ھ کو نکالا گیا اور پانچ مہینے ۱۸ دن جیل میں رہے پھر شد رحال الی زیارۃ النبی ﷺ کے مسئلہ میں ۱۶ شعبان ۷۲۶ھ کو آپ کو ساتھیوں سمیت جیل میں ڈال دیا گیا جن میں علامہ ابن القیم اور آپ کا حقیقی بھائی زین الدین عبد اللہ بھی تھے ۷۲۸ھ کو قلم و دوات اور کاغذ حتیٰ کہ کتابوں تک کو بھی واپس لے لیا گیا۔ قاضی نے رفقاء کو ان سے علیحدہ بھی کر دیا تھا آپ ۲۰ ذی قعدہ ۷۲۸ھ کو وہیں فوت ہو گئے مجموعی مدت چھ سال دو مہینے اور باہ دن جیل میں رہے۔ آپ پر جو الزامات عائد کیے گئے وہ یہ تھے:

☆ تاتاریوں کے ساتھ امام کے تعلقات ہیں۔

☆ وہ اپنی ان تمام کوششوں سے خلیفہ اور بادشاہ بننا چاہتے ہیں۔

☆ ان میں عجب اور تکبر ہے۔

☆ مجسمہ اور حشویہ کے ساتھ ان کا تعلق ہے۔

☆ طبیعت میں زبردست تیزی پائی جاتی ہے۔

☆ صحابہ اور خلفائے راشدین پر یہ طعن و تشنیع کرتے ہیں اور ان پر تنقید کرتے ہیں۔ یہ تمام الزامات ہی الزامات ہیں۔ ان میں سے

ایک بھی درست نہیں۔ اپنی ذات کے لئے انتقام لینا نہ پسند کرتے نہ لیا۔ بلکہ دوسروں کے علو و فضل کا اعتراف کرتے اور دعا کرتے۔

”یا معلم ابراہیم علمنی یا معلم ابراہیم فہمنی“ (۱۴)

آپ ایک ماہر طبیات، جغرافیہ، فلکیات اور ریاضیات تھے اور کتاب وسنت میں امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ منطق اور فلسفہ کی گہرائی تک پہنچنے والے حتیٰ کہ غزالی اور رازی، ابن عربی، ارسطو، ابن سینا سیبویہ اور ارباب علم و فن کی غلطیوں کی نشاندہی کی۔

بقول حافظ جمال الدین:

”لم یر منذ خمس مائة سنة احفظ منه“ (۱۵)

”چار پانچ صدیوں تک آپ کے برابر اور پایہ کا کوئی نہیں تھا۔“

آپ کی شخصیت میں نکھار مندرجہ ذیل اسباب نے پیدا کیا۔ چوٹی کے علماء وقت، حلب سے دمشق میں آگئے جن سے علمی مباحثہ اور مذاکرہ ہوتا رہتا۔ اجتماعی اور معاشرتی حالات نے بھی ہمیز کا کام دیا۔ گہرائی کے ساتھ آپ نے حالات کا جائزہ لیتے اور سیاسیات و اقتصادیات کے بھی آپ کا تھا۔ اس کے علاوہ تحصیل علم و مطالعہ کے وسیع ذرائع حاصل تھے۔ ہر فن میں کتب میسر تھیں، علماء تھے جن سے استفادہ حاصل کیا جاسکتا تھا۔ کوشش، محنت، زہد، ورع اور اخلاص نیت سے کام لیا۔ آپ کو جرأت و بہادری حاصل تھی۔ فاسد عقائد کے مقابلے میں ڈٹ گئے تصوف کی حقیقت کو بیان کیا اور اس میں موجود ملاوٹوں پر روشنی ڈالی نیز اوہام، خرافات، غلط عقائد کو بیان کیا آپ صرف محدث، مفسر، فقہیہ ہی نہیں بلکہ مصلح، متکلم اور مجدد بھی تھے۔ استقامت کا یہ عالم کہ دوبارہ جیل بھیجے جانے پر گہرا ہٹ کی بجائے خوشی کا اظہار کیا اور فرمایا:

”انا كنت منتظراً لذلك وهذا فيه خير كثير“ (۱۶)

ابراہیم الرقی، کمال الدین، ابن الزمکانی، اشیر الدین، ابی حبان اور ابن الحریری، قاضی نجم الدین، ابی العباس تقی الدین، عبد اللہ بن فضل اللہ البصری، ابن الورودی وغیرہ نے آپ کی خوب تعریف کی۔ آپ کے مخالفین بھی شیعہ روافض، یہودیت، نصرانیت کے رد میں آپ کی لکھی گئی کتب سے استفادہ کرتے ہیں۔ محمد بن عبد الوہاب، شیخ سنوسی مفتی محمد عبدہ، علامہ رشید رضا کے افکار پر آپ کی مؤلفات کا اثر نمایاں ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ ان سے متاثر تھے۔

علم الکلام، فلسفہ، منطق نے اسلام کے صاف شفاف عقائد کو اس قدر نقصان پہنچایا کہ امام اہل سنت والجماعہ احمد بن حنبل اور ان کے شاگردوں کی آواز دہ کر رہ گئی بالخصوص معتزلہ اور اشاعرہ نے عقائد اسلام کو مسخ کر کے رکھ دیا۔ چنانچہ ابوالعالی جوینی، ابوبکر باقلانی، محمد بن عبد الکریم شہرستانی، ابو حامد غزالی، فخر الدین رازی وغیرہ کو کتاب الرد علی الجہمیہ سے بے پروا کر دیا۔ حنابلہ کو مجسمہ تک کہا گیا، ابن تیمیہؒ اور اہل سنت کے عقائد، ذات الہ، صفات، اسماء الوہیت کے بارے کھول کر بیان کئے۔ کلامی اور جدلی مباحث سے اطمینان نہ ہو سکا۔ جن پر عدم اطمینان کا اعتراف غزالی و رازی نے بھی کیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ طریقہ استدلال جو قرآن و حدیث سے ماخوذ ہو وہ محکم اور اسلم ہوتا ہے۔ آپ کے تجدیدی و اصلاحی کاموں میں تصوف کی بدعات کی تردید کرنا فقراء و فاعیہ احمدیہ سے کامیاب مناظرے، مشاہدات و مزارات جو شرک و بدعت کی طرف لے جانے والے ہیں۔ منطق

(۱۵) ابن عبد الہادی، حافظ ابو عبد اللہ محمد بن احمد، العقود الدریۃ من مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ۴

(۱۶) مرعی بن یوسف، ابن ابی بکر الکریمی، الکواکب الدریۃ فی السیرۃ النبویۃ، ۱۹۸



فلسفہ اور علم کلام کی بدعات کا کھوج لگا کر تردید کرنا ہیں دیگر مجددین کی کوشش، اعمال اور فرعی مسائل پر رہی ہے جب کہ آپ کی علوم شریعت، عقائد دین اور اصول کی وضاحت پر۔ دونوں قسم کے مجددین میں ایسا ہی فرق ہے جیسا اصل اور فرع میں۔ مشاہد و مزارات کی تردید دلائل کے ساتھ کی تو بہت سے افراد نے رجوع کر لیا۔ آپ کے علم کلام کی تجدید و اصلاح میں سب سے بڑا مسئلہ عقل و نقل میں تعارض کے وقت ترجیح کا ہے۔ اس دور اور زمانہ میں امام الحرمین کی کتاب ”الارشاد“ امام رازی کی ”اساس التقدیس“ اور ”اربعین“ امام غزالی کی ”الاقتصاد فی الاعتقاد“ بڑی اہم کتب سمجھی جاتی تھیں، لوگوں کا انہی پر زیادہ تر انحصار تھا۔ شیخ الاسلام نے ادھر توجہ کی اور متکلمین فلاسفہ کی موٹا گائیوں کا توڑ پیش کیا اس بارے بڑی اور اہم کتب میں ”التلبیس“ من کتاب التقدیس فی رد علی اساس التقدیس للرازی درء تعارض العقل والنقل تلبیس الجہمیہ فی تاسیس بدعہم الکلامیہ ”کتاب النبوات“ ”کتاب الرد علی المنطقیین“ ”کتاب نقض المنطق“ وغیرہ ہیں جن میں منطق، فلسفہ اور کلام کی خرافات کو کتاب و سنت کی روشنی میں واضح اور کھول کر بیان کیا گیا ہے۔ امام رازی کے اس قانون کلی کو توڑا کہ اگر عقل و نقل میں تعارض ہو تو عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی۔ امام نے فرمایا عقل کو نقل پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ ہر مسئلہ میں عقل و نقل کا ساتھ نہیں دے سکتی اس کا دائرہ کار محدود ہے۔

”فارابی، ابن سینا“ اور ”ابن رشد“ وغیرہ نے مسلمان ہو کر فلسفہ اور منطق کا جھنڈا اٹھایا حالانکہ یہ سب کچھ معلم اول ارسطو سے منقول ہے، جب کہ ارسطو اور اس کی قوم مشرک تھے جو بت پرستی میں مبتلا تھے۔ اور نبوت کو خواب سمجھتے اور فلسفی کو نبی سے افضل بتاتے تھے۔ ابن رشد کہتے ہیں:

”منطق انسان کے لیے سعادت کا منبع ہے“۔ (حوالہ آئندہ)

اسی طرح امام غزالی فرماتے ہیں کہ معقولات کا دار و مدار، حد اور برہان پر ہے۔ جو اس کا ماہر نہیں ہوگا

”فلانکۃ لہ‘ بعلومہ اصلاً“ (۱۷)

امام صاحب فرماتے ہیں:

”انی کنت دائماً اعلم ان المنطق الیونانی لایحتاج الیہ الذکی ولا ینتفع

بہ البلید“۔ (۱۸)

امام رازی بھی بعد میں اسی نتیجہ پر پہنچے جو فرماتے ہیں:

”لاتشفی علیلاً ولا تروى غلیلاً وایت اقرب الطرق طریقة

القران (۱۹)

”منطق ایسا عقلی علم ہے جو نہ بیمار کو شفا دے سکتا ہے اور نہ پیاس کی پیاس بجھا سکتا ہے

قرآنی طریقہ ہی مناسب اور حقیقت ہے۔“

(۱۷) السیرۃ العلمیۃ ۱۹۸، ادارۃ البحوث بنارس، ۱۴۱۰ھ

(۱۸) ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، ۱۳۱، ادارۃ ترجمان السنۃ، لاہور ۱۳۹۷ھ

(۱۹) الغزالی، حامد، المستصفی من علم الاصول، ۱۰، مکتبہ الجندی، القاہرۃ س۔ ن

اس دور کے حالات بھی اس دور سے ملتے جلتے ہیں لہذا امام کے معارف سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جائے اور ان کو پھیلایا جائے۔ آپ کی تعلیمات اور کتب کے مطالعہ سے ان تمام گمراہ فرقوں سے مقابلہ کی جرأت پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ علمی قوت استدلال خوب حاصل ہوتی ہے۔ شکوک کے بادل چھٹتے اور ایمانی قوت پیدا ہوتی ہے۔

### امام بطور مجدد و مصلح

آپ اس اعتبار سے اپنے دور اور زمانہ کے مجدد ہیں کہ اس دور میں علماء فقہاء کے باوجود عقائد میں فساد آچکا تھا۔ آپ نے کھل کر عقیدہ صحیحہ پیش کیا اور شرکیات، بدعات و خرافات کے خلاف لکھا۔ بڑے بڑے باطل فرقوں کی تردید کی۔ علوم و فنون کا تنقیدی جائزہ پیش کیا۔ فلاسفہ اور متکلمین کی گمراہیوں کو کھولا۔ یونانی منطق کو ایک معیار سمجھا جاتا تھا لیکن آپ نے اس کے تناقض کو بیان کیا۔ سلف صالحین کی طرف دعوت دی تمام علوم کو قرآن و سنت پر پیش کیا جو خرابیاں تھیں بیان کیں اور جو کچھ درست تھا اس کو درست قرار دیا اور یہ واضح کیا کہ کتاب و سنت رسول ﷺ کافی ہیں، لوگوں کی آراء و افکار کی ضرورت نہیں بہت سے اہل علم نے اپنے موقف پر نظر ثانی کی اور کتاب و سنت کی طرف لوٹ آئے۔ آپ نے فلسفہ و منطق کا محاسبہ کیا، حکومت و سیاست میں اصلاحی کارنامے پیش کیے۔

سیاست دانوں نے دینی حمایت سے ہاتھ کھینچا ہوا تھا آپ نے ان کی اصلاح کے لیے جدوجہد کی اور ان سے بہترین دینی کام کے لیے فواہش کو بند اور معروف کو جاری کرایا۔ آپ کی تجدیدی و اصلاحی تحریک کا ہندوستان (پاک و ہند) پر بڑا گہرا اثر پڑا یہاں پر بھی شوافع و احناف کی مسلکی و اجتہادی جنگ محمد غوری کے حملہ کے وقت (۱۱۵۷-۱۲۰۶) زوروں پر تھی۔ معز الدین شافعی المذہب تھا۔ احناف زوروں پر ہوئے تو اس نے حنفی مذہب اختیار کر لیا لیکن مستحکم ہونے پر پھر شافعی مذہب اختیار کر لیا۔ (۲۰)

سات سال کے وقفہ کے بعد قرامطہ اور ملاحدہ ظاہر ہوئے جو ۸۶۱ھ کو عراق میں پیدا ہوئے۔ ہندوستان کے مختلف شہروں میں یہ منتشر تھے۔ لیکن رضیہ سلطانہ کے عہد حکومت میں یہ اکٹھے ہوئے قتل و غارت کا بازار گرم ہوا جامع مسجد دہلی میں خون ریزی ہوئی۔ حتیٰ کہ حکومت نے ان کو منتشر کر دیا۔ اس دور اور زمانہ میں ناصر الدین سراج دہلوی علمی دنیا میں ظاہر ہوئے لحدین کا خوب ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ ہندوستان میں علاؤ الدین (۱۲۶۹-۱۳۱۶) کی حکومت تھی۔ جبکہ امام ابن تیمیہؒ کی تحریک بغداد اور ہندوستان تک پہنچ چکی تھی۔ سلطان غیاث الدین تغلق غزالی سے متاثر تھا۔ ایک شخص عبید اللہ منطقی نے اسے شریعت اسلامیہ سے برا بھانتہ کر دیا۔ اس نے علماء حق سے حق اجتہاد چھین لیا۔

شیخ الاسلام کی وفات محمد تغلق کے عہد حکومت کے تین سال بعد ہوئی۔ اسی سال شیخ الاسلام کے ایک شاگرد الشیخ عبدالعزیز اردبیلی ایرانی عباسی حکومت کے نائب بن کر محمد تغلق کے پاس تشریف لائے۔ بادشاہ نے بڑا اکرام کیا، یہاں تک کہ سیاسی مصلحت کے پیش نظر ان کے قدموں کو چوما دھر ناصر الدین سراج دہلوی بھی فکر ابن تیمیہ کے حامل اور مؤید تھے۔ یہ بڑے صوفیاء میں سے تھے محمد تغلق نے اسے بڑی نکالیف پہنچائیں اور شیخ عبدالعزیز اردبیلی نے تو علانیہ دعوت و تبلیغ و ارشاد کا کام شروع کر دیا۔ یہاں مؤرخ البرنی (۱۲۹۷-۱۳۹۹) نے تاریخ فیروز شاہی میں بڑی تفصیل سے دعوت و تبلیغ اور نکالیف کی وضاحت کی ہے۔ فیروز شاہ تغلق تخت

حکومت پر بیٹھا۔ محمد بن تغلق کے بعد اس نے عبدالعزیز اردوبیلی کی تحریک پر قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا۔ یہ درحقیقت شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی فکر اور تحریک تھی۔ جو عبدالعزیز اردوبیلی کے ذریعہ اٹھی اور ناصر الدین سراج الدہلوی اور شرف الدین یحییٰ المیری سے اپنے عروج کو پہنچی جس سے کافی حد تک شرک و بدعت کی نفرت دلوں میں پیدا ہوئی۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے ابن تیمیہ کی کتب کا وسیع مطالعہ کیا اور آپ کے افکار کا اثر فکر و لی الہی پر بھی بڑا گہرا ہے۔ توحید کی دعوت اور شرک سے بغاوت کے سرخیل سید احمد بریلوی ہوئے یہ سب ابن تیمیہ کے اثرات تھے۔ آپ ایک ماہر تفسیر قرآن، ترجمان القرآن مشہور تھے۔ تقریباً ایک سو تفسیر کی کتب کے حوالے از بر تھے۔ آپ کا قول ہے:

”وكانت البدع الاولى مثل بدعة الخوارج انما هي من سوء فهمهم

القران لم يقصدوا معارضته لكن فهموا منه ما لم يدل عليه“ (۲۱)

”ایسی باتیں نکالیں جن کا قرآن سے تعلق نہیں تھا۔

آپ سلفی طریق پر تفسیر کرتے تھے۔ ابوالکلام آزاد نے آپ کی تفسیرات اور اصول تفسیر سے کافی فائدہ اٹھایا سلیمان ندوی

فرماتے ہیں:

”میں تفسیر میں جتنا ابن تیمیہ اور ابن قیم سے متاثر ہوں کسی سے نہیں۔“ (۲۲)

### مشابہات میں امام ابن تیمیہ کا موقف

مشابہات کا معنی سمجھ آ جائے تو وہ مشابہات نہیں رہتی۔ یہ آپ کا خصوصی موقف تھا۔ علامہ فرای نے تو آپ کا ہی اسلوب تفسیر

اختیار کر رکھا تھا۔ حدیث کے میدان میں تو آپ بالاتفاق محدث اور حافظ الحدیث ہیں۔ اس کے علاوہ آپ ایک مؤرخ، ادیب، ماہر

لغت عربیہ، مناظر، متکلم، مجتہد مطلق، ماہر اسماء الرجال تھے۔ آپ عقلی و نقلی دلائل کے ماہر تھے، جس سے نقد حدیث کرتے تھے ان پر

بطور فقیہہ کافی کام کی ضرورت ہے۔ (جدید کلچر نے نوجوان نسل کی (BrainWash) برین واش کر کے دین سے بے گانہ کر دیا

ہے۔ اس کا علاج علامہ کے تصنیفی مواد میں بہترین موجود ہے۔ اس سلسلے میں ”اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفتہ

اصحاب الحجیم“ بڑی کارآمد کتاب ہے جس کی شرح ڈاکٹر ناصر بن عبدالکریم عقیلی نے کی ہے جو اڑھائی ہزار صفحات اور دو

جلدوں پر مشتمل ہے۔ ریاض سے ۱۹۸۴ء میں شائع ہوئی ہے اور اس میں بیان کیا گیا ہے کہ اہل کتاب اور غیر مسلموں کفار و مشرکین

کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کی جائے اور من تشبہ بقوم فهو منهم (الحدیث) کی تشریح ہے۔ (۲۳)

(۲۱) البحوث ۲۶۳ بحوالہ مقدمہ اصول تفسیر ۳۰/

(۲۲) ایضاً، ۲۷۴ (۲۳) ایضاً، ۳۶۰۵

## امام ابن تیمیہؒ بحیثیت صوفی

بعض حضرات امام ابن تیمیہؒ کے بارے اس غلط فہمی کا شکار ہیں کہ تصوف کے سخت مخالف ہیں حالانکہ ایسا نہیں مطلقاً آپ مکر نہیں ہیں بلکہ جو تصوف قرآن و سنت کے خلاف ہے آپ اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔ البتہ کتاب و سنت کے موافق اور تعلیم اسلامی کے مطابق

”فاجازہ ولم يعارضه بل شجعه وايدده“۔ (۲۴)

اپنی بعض کتب میں آپ نے اس کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے شیخ عبدالقادر جیلانی کی کتاب ”فتوح الغیب“ کی شرح لکھی ہے، جس میں شیخ عبدالقادر جیلانی کو آپ نے ”شیخنا“ کہا ہے۔ اس رسالہ میں امام ابن تیمیہؒ تصوف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ شریعت کی تابعداری ہر مسلمان پر واجب ہے۔ خواہ صوفی ہو یا غیر صوفی۔ ان کی رائے میں اس کو حقیقت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور صوفی خواہ کسی مرحلہ میں ہو جیسے ”مقام“ ”حال“ ”کرامہ“ ان تک صوفی روحانی ترقی سے مرحلہ وار پہنچتا ہے اور تصوف، ابن تیمیہؒ کی رائے میں اتباع رسول و سلف صالحین کا نام ہے اور اتحاد بین ذات العبد و ذات اللہ نہیں بلکہ اتحاد سے مراد آراء و ارادہ کا اتحاد ہے۔ یعنی:

”ان العبد لا يريد ولا يرغب الا ما يريد ويرغب ربه“ (۲۵)

آپ نے جس تصوف کو خلاف شریعت قرار دیا ہے وہ عقیدہ وحدۃ الوجود، عقیدہ حلول اور ولایت افضل من النبوة، جواز سماع اور یہ کہ حیرانگی استقامت سے افضل ہے۔ اسی طرح امام نے حلول اور اتحاد کی تردید کی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ لاهوت ناسوت میں حلول کر جاتا ہے۔ اور یہ نصاریٰ مسطور یہ کا عقیدہ ہے۔ لاهوت ناسوت دونوں ایک ہو جائیں۔ Mixup یہ یعقوبیہ نصاریٰ کا عقیدہ ہے۔ حلول عام کہ اللہ ذاتا ہر مکان و جگہ میں حائل ہے یہ جہمیہ کا قول ہے۔ اللہ اور کائنات کا ایک ہی وجود ہے۔ یہ یہود و نصاریٰ سے بھی بڑے اکفر ہیں۔ امام غزالی نے ولایت کو افضل من النبوة والے کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔ سماع کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ سماع شرعی جائز ہے جس پر صحابہ اور اسلاف الامتہ ہیں یعنی اپنے دل کی اصلاح کے لئے اللہ تعالیٰ کی آیات کو سنا جائے۔ البتہ تالیماں پٹینا سیٹیاں بجانا وغیرہ مشرکین کا سماع ہے اور خفشی مشکل کا، یہ جائز نہیں۔

عقیدہ وحدۃ الوجود پر بڑی جرأت کے ساتھ کتاب و سنت اور اصول عقلیہ کی روشنی میں آپ نے قلم اٹھایا اور تردید کی:

”اصلهم الذی بنوا علیه ان وجود كافة المخلوقات والمصنوعات حتى

الجن والشیاطین والكافرین والفساسقین، والکلاب والخنزیر

والنجاسات والکفر والفسق والعصیان عین وجود الرب لانه متمیز

عنه منفصل عن ذاته“ (۲۶)

یہ عقیدہ مصر کے علاقوں میں صوفی شاعر ابن الفارض (م ۶۳۲ھ) کے ذریعہ متعارف ہوا اور ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے اس کو ترقی دی۔ فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے بعد اس کے شاگرد ابن سبعین، صدر الدین رومی اور

عقیدہ التمسائی نے اس میں شدت پیدا کی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ قنطہ تاتاری کی اصل وجہ اسی عقیدہ وحدۃ الوجود کو قرار دیتے ہیں۔ ان کی بنیاد و اصولوں پر رکھی گئی ہے۔

(۱) ”المعدوم شئی ثابت فی العدم“ لہذا ہر شے موجود فی الخارج ہے اور امام صاحب نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈال کر تردید کی ہے، ورنہ عالم کو اور مادہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔ جو فی نفسہ باطل ہے اور متکلمین اہل سنت کے نزدیک صریح کفر ہے۔ دوسری اصل کہ وجود اعیان خلاق عین وجود حق ہے۔ اس کو بھی امام صاحب نے دلائل سے رد کیا ہے۔ کہ اس سے وجود حق کی نفی لازم آتی ہے۔

صدر الدین رومی نے وجود اور ماہیت کو برابر اور ایک قرار دیا ہے۔ اللہ کا وجود خاص نہیں مانتے بلکہ وجود مطلق غیر متعین اور غیر متمیز مانتے ہیں۔ لہذا تمام اشیاء اور اعیان میں اس کے وجود کا اختلاط ہے۔ شیخ الاسلام نے اس کی بھرپور طریقے سے تردید کی ہے کہ مطلق بشرط اطلاق لیں تو خارج میں اللہ کا وجود ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر بشرط اطلاق لیں تو وجود خارج میں متعین ہوگا اور خالق و مخلوق کا ایک ہی وجود ہوگا۔ یہ بھی الحاد ہے اور التمسائی نے تو ان دونوں سے بڑھ کر بات کہی ہے کہ اللہ کا وجود مجموعہ کائنات کو ملا کر بنتا ہے اس سے اللہ اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں رہتا، چنانچہ آپ نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے وحدۃ الوجود کے بارے جن بعض احادیث سے استدلال کیا جاتا ہے علامہ انہیں موضوع ثابت کرتے ہیں اہل بدعت کی تردید کے بارے آپ فرماتے ہیں کہ:

”اہل بدعت کا مقصد شریعت کا ابطال ہے لہذا جو تردید پر قدرت رکھتا ہے اس پر واجب ہے کہ اس کے لیے کوشش کرے اسی وجہ سے میں نے عقلی و نقلی دلائل سے ان کی تردید کی ہے۔“ (۲۷)

آپ نے اپنی بیس سال کی عمر سے ایک لمحہ ضائع نہیں کیا۔ کہ شرک و بدعت کی تردید نہ کی ہو آپ سیف و قلم و سنان کے شہسوار تھے۔ عقیدہ بدعت و عمل بدعت کی تردید کی بدعت فی العقیدہ کے سلسلہ میں اشاعرہ کے ساتھ لکری جو منطقی اور فلسفی دلائل دیتے جب کہ حنابلہ کتاب و سنت سے تردید کرتے۔ چونکہ اشاعرہ کا پلہ منطقی دلائل کی وجہ سے کبھی بھاری ہو جاتا تھا، لہذا امام ابن تیمیہ نے علوم عقلیہ میں خوب محنت کی حتیٰ کہ علم کی اس شاخ میں ماہر ہو گئے۔ منطق و فلسفہ سے حکماء پر مرعوب تھے۔ کتاب و سنت کی روشنی میں عقیدہ سلف کی حقانیت ثابت کی اور عقلی دلائل پیش کیے۔ جمیہ، معتزلہ، مشبہ، اشاعرہ جو سات صفات کو مانتے اور باقی کی تاویل کرتے ہیں، اس کا آپ نے توڑ پیش کیا جس سے اٹھارہ ماہ آپ کو جیل کی ہوا کھانی پڑی۔ کیونکہ اشاعرہ کا حکومت پر زبردست اثر تھا۔ روافض، خوارج، فاطیہ، متصوفہ پر گمراہیوں کے جو پردے پڑے ہوئے تھے ان کو بے نقاب کیا۔ دراصل امام کی مخالفت اس فرقہ سے اس بنا پر تھی کہ اس فرقہ کی بنیاد اور دار و مدار روایات کا ذبہ پر ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”ان الرافضة امة ليس لها عقل صريح ولا نقل صحيح ولا دين مقبول ولا دين منصور بل هم اعظم الطوائف كذبا و جهلا“ (۲۸)

(۲۷) ابن تیمیہ شرح عقیدۃ الاصفہانیہ مقدمہ ج

(۲۸) ابن تیمیہ منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعۃ ۲/ ۲۴۸، بولاق مصر ۱۳۲۳ھ: البحوث ۴۶۴



## امام ابن تیمیہؒ بحیثیت مجاہد

۶۹۹ھ میں جب تاتاریوں نے شام پر حملہ کر کے والئی مصر کے لشکر کو شکست دے دی تو اس شکست نے سب کو حواس باختہ کر دیا اور لشکر میں بھگدڑ مچ گئی، یہاں تک کہ تاتاریوں کا لشکر دمشق کے دروازے پر پہنچ گیا۔ جس کی وجہ سے لوگ موت و حیات کی کش مکش میں مبتلا ہو گئے۔ علماء اور اکابر بھی خوف و دہشت سے فرار ہو گئے اور حالت یہ ہو گئی کہ شہر تمام بڑے لوگوں سے خالی ہو گیا نہ کوئی حاکم تھا جو نظم و نسق کو برقرار رکھتا نہ کوئی عالم جو وعظ و نصیحت کرتا اور لوگوں کے حوصلے بلند ہوتے مگر وہاں ابن تیمیہؒ تھے جو بے سہارا عوام کے درمیان پوری جوانمردی کے ساتھ موجود تھے۔ آپ کے قدم میدان سے نہیں اکھڑے اور نہ ہی آپ نے یہ مناسب سمجھا کہ مسلمانوں کو پریشان حال چھوڑ کر اپنے لیے عافیت کا سہارا لیں اور مسلمانوں کو بے یار و مددگار چھوڑ کر چلے جائیں۔ اس موقع پر امام صاحب نے بچے بچے اعیان شہر کو جمع کیا اور رائے و مشورے کے بعد طے پایا کہ ایک وفد کی صورت میں چل کر شاہ تاتار سے بات چیت کی جائے اور راضی کیا جائے کہ وہ شہر میں داخل نہ ہو، چنانچہ ابن تیمیہؒ وفد کے ساتھ تاتاریوں کے لشکر میں پہنچے شاہ قازان اور لشکر کے دوسرے سرداروں سے ملاقات کی اس وقت آپ پر ہیبت اور جلال کی خاص کیفیت طاری تھی وہاں پہنچ کر آپ نے سلطان کے سامنے سب سے پہلے آیات قرآنی کی تلاوت کی اور عدل و انصاف کے موضوع پر احادیث رسول بیان کیں۔ آپ کا لہجہ بلند تر ہوتا جا رہا تھا پھر بھی کیفیت یہ تھی کہ سلطان ہمد تن گوش آپ کی تقریر سن رہا تھا۔ وہ اپنی بد خلقی اور سخت مزاجی کے باوجود بالکل سہا ہوا تھا اور محبت بھری نگاہ سے آپ کی طرف متوجہ تھا۔ آخر میں اس نے پوچھا یہ بزرگ کون ہیں؟ میں نے آج تک اس جگر کا آدمی نہیں دیکھا نہ ہی کسی کے سامنے اپنے آپ کو ایسا بے بس پایا۔ سلطان تاتار قازان سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

”اے قازان تیرا دعویٰ ہے کہ تو مسلمان ہے تیرے ساتھ قاضی ہیں اور شیخ بھی ہیں جو خدا کے نام پر لوگوں کو بلاتے ہیں۔ تیرے باپ دادا کافر تھے مگر سیرت و کردار میں تجھ سے اچھے تھے۔ کیونکہ جو کچھ تو نے مسلمان ہو کر کیا باپ دادا نے کافر ہو کر نہیں کیا تھا۔ اگر انہوں نے کوئی عہد و پیمان کیا تو اس کو پورا کیا۔ مگر ایک تو ہے کہ پیمان وفا باندھا تو اس کو توڑ دیا، جو بات تو نے اپنی زبان سے کہی اسے عملی جامہ نہیں پہنایا۔“ (۲۹)

امام صاحب نے یہ تقریر کی اور پھر عزت و اکرام کے ساتھ اپنے علم کدہ میں تشریف لے آئے۔ یہ تقریر اگرچہ مختصر تھی مگر پھر بھی نتیجہ خیز ثابت ہوئی۔ اس کے نتیجہ میں ایک مدت تک دمشق میں تاتاری داخل نہ ہوئے۔ قازان نے امن و امان کا اعلان کر دیا۔ لوگوں نے اطمینان و سکون کی زندگی بسر کی اور خوف و دہشت کا دور ختم ہو گیا۔

اسی طرح ۷۰۲ھ میں تاتاری جب دوبارہ اپنا لشکر جرار لے کر دمشق تک پہنچ گئے اور یہ عہد کر لیا کہ دمشق فتح کر کے دم لیں گے تو انہیں دیکھ کر دمشق کے لوگ مایوس اور خوف زدہ ہو گئے لیکن ان کی شام کی فوجیں مقابلہ کا تہیہ کر چکی تھیں۔ اور علماء و حکام بھی طے کر چکے تھے کہ اس مرتبہ دشمن کو منہ توڑ جواب دیا جائے گا اور ہم میں سے کوئی بھی دمشق نہیں چھوڑے گا کیونکہ اس بار امام صاحب نے لوگوں کا حوصلہ بلند کرنے کی کوشش بڑی سرگرمی سے کی تھی۔ آپ کی زبان پر اللہ تعالیٰ کے قول ”ثم بغی علیہ لینصرہ اللہ“

کی تلاوت جاری تھی اور آپ لوگوں کو یقین دلارہے تھے کہ فتح تمہارے ہی حصہ میں آئے گی۔ دشمن پیٹھ پھیر کر بھاگ جائیں گے ان حالات میں شکست خوردہ ذہنیت رکھنے والوں نے ایک دوسرا فتنہ کھڑا کر دیا کہ تاتاری آخر مسلمان ہیں ان کے خلاف کیسے لڑا جاسکتا ہے امام ابن تیمیہ نے فرمایا کہ ان کے ساتھ ہمارا جہاد کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ یہ خوارج کی طرح ہیں جو حضرت علیؓ و امیر معاویہؓ دونوں کی اطاعت سے نکل گئے تھے تو یہ لوگ بھی صرف اپنے ہی کو حق دار سمجھتے تھے اس سے شکوک دور ہوئے اور شیخ الاسلام نے امیر شام سے ملاقات کر کے میدان میں اترنے کا کہا اور یقین دلایا کہ فتح یقیناً ہماری ہوگی کوئی انشاء اللہ کہتا تو آپ فرماتے ”انشاء اللہ لا تعلیقاً بل تحقیقاً“ یعنی یہ ان شاء اللہ فیصلہ کن ہے جس میں اگر مگر کا کوئی چکر نہیں۔ آپ کو پختہ یقین تھا معرکہ ہوا۔ اللہ نے مسلمانوں کو فتح دی اور تاتاری ناکام ہوئے۔ یہ رمضان کا مہینہ تھا۔ جہاد کی خاطر امام نے روزہ کھولنے کا فتویٰ دیا اور اپنا روزہ بھی افطار کر لیا۔

تاتاریوں کے فتنہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے علمی خدمات کو سنبھالا چنانچہ والد کے بعد دارالحدیث السکر یہ کے شیخ الحدیث مقرر ہوئے اور یکم محرم الحرام ۶۸۳ھ میں جو تدریس کی ابتداء کی تھی وہ جاری رکھی آپ کی مجلس درس میں اس دور کے ائمہ کبار نہایت کثرت سے حاضر ہوئے جنہوں نے آپ کی غایت درجہ تعریف کی۔ موصوف نے اپنا درس ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کے بارے میں دیا۔ جسے شیخ تاج الدین الفراری نے قلمبند کیا ہے۔ امام ذہبی نے فرمایا شیخ تاج الدین الفراری شیخ الاسلام کی عظمت شان کا غایت درجہ اظہار کیا کرتے تھے۔ دارالحدیث السکر یہ میں ان کے درس کو انہوں نے اپنے ہاتھ سے قلمبند کیا ہے۔ ابن ناصر الدین دمشقی کہتے ہیں یہ درس شیخ تقی الدین کے والد کی موت کے بعد بروز دوشنبہ ۲ محرم ۶۸۳ھ سکر یہ میں ہوا جو دمشق کے اندر مصرعین میں واقع تھا۔ یہاں شیخ الاسلام تقی الدین اور ان کے والد اس سے تعلق رکھتے تھے۔ اس میں قاضی القضاۃ، بہاء الدین یوسف بن قاضی محی الدین، ابوالفضل یحییٰ بن الزکی، شیخ زین الدین مکی، عبدالصمد بن المرحل، وکیل بیت المال صدر الدین ابن الوکیل کے والد اور شیخ الحنا بلہ علامہ ابوالبرکات ابن المنجا تنوخی اور دوسری بڑی شخصیات حاضر ہوتی تھیں۔ جامع اموی میں اپنے والد کی جگہ بیٹھے اور سالہا سال اپنے حافظہ کی بنیاد پر قرآن کریم کی تفسیر جاری رکھی۔

۶۹۰ھ میں بروز جمعہ چند صفات باری تعالیٰ کا ذکر کیا تو مخالفین کھڑے ہو گئے آپ کو روکنا چاہا لیکن وہ ایسا نہ کر سکے۔ اس سال آپ نے فریضہ حج ادا کیا اور ۶۹۴ھ میں علامہ شرف الدین ابوالعباس احمد بن احمد بن نعمت نے افتاء کی اجازت دی اور اس پر فخر و مسرت کا اظہار فرماتے ہوئے کہا کرتے تھے۔ ابن تیمیہ کو افتاء کی اجازت بہت بڑی نعمت ہے۔ ایک نصرانی نے نبی کریم ﷺ کی شان میں گستاخانہ کلمات کہے تو اس واقعہ کے نتیجہ میں شیخ الاسلام نے الصارم المسلول علی شاتم الرسولؐ تصنیف فرمائی جو اپنے موضوع پر اسلام کی تاریخ میں ایک بے مثال کتاب ہے۔

۶۹۴ھ میں شیخ الاسلام نے مدرسہ حنبلیہ میں شیخ زین الدین ابن المنجا ۶۹۵ھ کی جگہ پر درس دیا اور آپ نے ”العقیدۃ الواسطیہ“ تالیف فرمائی ۷ اشوال ۶۹۷ھ میں آپ نے جہاد کے موضوع پر ایک رسالہ لکھا جو اس موضوع پر ایک جامع رسالہ تھا۔ اس میں آپ نے مجاہدین کے اجر عظیم کا ذکر بیان کیا تھا۔ ۶۹۸ھ میں شیخ الاسلام نے اپنی گراں قدر کتاب ”الفتاویٰ الحویہ“ تالیف فرمائی یہ اہل حماۃ کے ایک استفار کے جواب میں تحریر کی گئی۔ اس فتویٰ کے سبب سے آپ کے سامنے فقہاء کی ایک جماعت کی طرف سے کچھ مشکلات کھڑی کی گئیں ان لوگوں نے چاہا کہ آپ کو قاضی جلال الدین حنفی کی مجلس میں حاضر کیا جائے لیکن آپ تشریف نہیں لے گئے۔ امیر سیف الدین جاغان نے اس مسئلہ میں آپ کی مدد کی آخر کار تمام ہنگامہ پرور لوگ خاموش ہو گئے۔ پھر جمعہ کے روز ان

لوگوں نے عقیدہ حمویہ کے سلسلہ میں مناقشہ کیا تو آپؒ نے اپنے مضبوط دلائل سے انہیں خاموش کر دیا۔ راہ حق میں یہ پہلی آزمائش تھی اور پھر اس کے بعد مشکلات کا سلسلہ شروع ہو گیا جو آخر تک ختم نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ آپ کی عمر ختم ہو گئی۔ اس واقعہ کے بعد آپ میں اصول و فروع مذہب سلف کی تشریح اور فلاسفہ، جمیہ اور تمام اہل بدعت کے رد کے لئے ایک عجیب و غریب جوش پیدا ہوا جس کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔ تمام اقسام علوم میں ہم عصر علماء کے ساتھ نہایت عجیب مناظرات اور دقیق مباحثے کئے۔

ربیع الآخر ۶۹۹ھ میں آپؒ سرکردہ شخصیات کے ساتھ تاتاریوں کے سلطان قازان کے پاس گئے جس نے سلیمہ کے قریب وادی خزندار کے بعد دمشق پر چڑھائی کا عزم کر رکھا تھا۔ آپ نے اس سے نہایت پر زور اور سخت گفتگو فرمائی۔ یہ گفتگو عظیم مصالح سے لبریز تھی۔ جس کے فوائد مسلمانوں کو حاصل ہوئے۔ پھر آپؒ بروز پنجشنبہ بتاریخ ۲۰ ربیع الآخر تاتاری سلطان کے پاس تشریف لے گئے لیکن اس سے گفتگو کا اتفاق نہیں ہو سکا۔ رجب میں بولائی کے خیمہ گاہوں میں تشریف لے گئے اور قہقچ کے ساتھ مسلمان قیدیوں کی رہائی کے مسئلہ پر گفتگو کی اور بہت سے اسیروں کو رہا کر دیا۔ ۷ رجب جمعہ کو دوبارہ حاکم مصر کے نام پر خطبہ دیا گیا جبکہ دمشق اور دیگر بلاد شام میں قازان کے نام کا خطبہ دیا جانے لگا تھا۔

پھر شیخ الاسلام اور آپ کے ساتھیوں نے شراب خانوں کی جانب اپنی مجاہدانہ کارروائیوں کا رخ موڑا۔ شراب خانوں کے ظروف توڑ ڈالے اور شرابیوں کو بہادیا۔ فواحش کے اڈے ختم اور ان کے شراب خانوں کے چلانے والوں کی ایک جماعت کو سزا دی۔ اس کارروائی سے لوگوں میں مسرت کی لہر دوڑ گئی۔ اسی سال ۲۰ شوال کو نائب سلطنت جمال الدین اقوشی الافرم نے دمشق کے لشکر کے ساتھ جرد اور کسردان کے پہاڑوں کا رخ کیا۔ شیخ الاسلام اس علاقہ کے باشندوں سے جہاد کے لئے نکلے آپ کے ساتھ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد تھی۔ یہاں کے باشندے نیوتوں کے فساد، عقائد کے بگاڑ اور کفر و ضلالت کے لئے معروف تھے۔ تاتاریوں نے جب عساکر اسلام کو شکست دی تو ان لوگوں نے عساکر پر حملہ کر دیا۔ انہیں لوٹا اور گھوڑے چھین لئے اور بہتوں کو قتل کر دیا۔ شیخ الاسلام جب اپنے لشکر کے ساتھ اس خطہ میں پہنچے تو ان کے سردار آپ کے پاس آئے۔ شیخ الاسلام نے ان سے توبہ کرائی اور انہیں راہ راست کی تعلیم دی۔ لشکر کا بہت سا سامان انہوں نے واپس کرنے کا اقرار کیا۔ امام صاحبؒ نے ان پر بہت سا تاوان لاگو کر دیا۔ جسے بیت المال میں داخل کرنا ان کے لئے ضروری تھا۔

۷۰۰ھ میں کثرت سے خبریں پھیلنے لگیں۔ شیخ الاسلام نے ۶ صفر کو مسجد جامع میں اپنی مجلس کے اندر لوگوں کو جہاد پر ابھارا اور تاتاریوں سے جہاد کو واجب قرار دیا۔ اس سلسلہ میں وہ برابر مجلس منعقد کرتے رہے۔ بلاد شام میں منادی کرا دی گئی کہ کوئی شخص بغیر تحریری اجازت کے سفر نہ کرے۔ اس سے لوگ سفر کرنے سے باز آ گئے۔

جمادی الاول کی ابتداء میں شیخ الاسلام چرچ میں نائب شام سے ملاقات کے لئے تشریف لے گئے اور انہیں اس بات پر ابھارا کہ اگر اہل شام کو ضرورت پڑے تو اس کیلئے اپنے لشکر تیار رکھیں۔ اہل مصر سے شیخ نے فرمایا تھا:

”اگر آپ لوگوں نے شام اور اس کے تحفظ سے اعراض کیا تو ہم اس کے لئے ایک سلطان

کی تقرری کریں گے جو اس کی حفاظت کرے اور امن کے زمانہ میں اس کے رفاہ کے کام

کرنے۔“ اس ساری تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو (۳۰)



چنانچہ مصری لشکر کے شام پہنچنے پر لوگ حد سے زیادہ خوش ہوئے۔ شیخ الاسلام مصری سلطان اور اعیان سلطنت سے مل کر دمشق واپس آ گئے۔ شوال ۷۰۱ھ میں یہود خیبر کے متعلق ایک مجلس منعقد ہوئی اور ان کے اوپر دیگر یہود کی طرح جزیہ قرار دیا گیا۔ اس پر ان لوگوں نے ایک تحریر پیش کی جس کے متعلق وہ دعویٰ کر رہے تھے۔ کہ یہ تحریر پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ کی طرف سے ہے۔ جس میں یہود و خیبر سے جزیہ لینے کی بات لکھی ہوئی ہے۔ فقہاء جب اس سے واقف ہوئے تو ان پر واضح ہو گیا کہ یہ تحریر جھوٹی اور گھڑی ہوئی ہے۔ شیخ الاسلام نے یہود خیبر سے اس تحریر کے متعلق گفتگو فرمائی اور ان کی غلطی کو آشکارا کیا اور ثابت کیا کہ یہ گھڑی ہوئی تحریر ہے۔ تب انہیں جزیہ کی ادائیگی تسلیم کرنی پڑی۔

اسی مہینہ میں حاسدوں کی ایک جماعت نے شیخ الاسلام کے خلاف ایک فتنہ انگیزی کی اور شکایت کی کہ یہ حدود و تعزیرات قائم کرتے ہیں اور بچوں کے سر منڈواتے ہیں۔ شیخ الاسلام نے اس طرح کے لوگوں کے متعلق بھی واضح باتیں فرمائیں اور ان کی غلطیوں کو واضح کیا پھر یہ فتنہ فرو ہوا۔ جمادی الاول ۷۰۳ھ میں شیخ الاسلام کے خلاف ایک اور سازش کی گئی۔ نائب السلطان کو ایک کتاب ملی جو حقیقت میں جعلی تھی۔ اس میں تحریر تھا کہ ابن تیمیہ اور قاضی شمس الدین الحریری اور امراء و خواص کی ایک جماعت تاتاریوں سے باہم ہی خواہی کے جذبات رکھتے ہیں۔ ان سے خط و کتابت کرتے ہیں اور شام پر قبضہ کو قبضہ دلانا چاہتے ہیں۔ جب اس کتاب کے سلسلہ میں تحقیق کی گئی تو معلوم ہوا کہ اسے گھڑنے والا ایک فقیر ہے جسے بغضوری کہا جاتا ہے اور ایک دوسرا شخص اس کے ساتھ ہے جسے احمد الغفار کا نام دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں کو سخت سزائیں دی گئیں اور اس جھوٹے مؤلف کا ہاتھ کاٹ دیا گیا جس نے ان دونوں کے لئے یہ کتاب تحریر کی تھی۔ اس کا نام التاج المنادیلی تھا۔ پھر شعبان میں مصری اور شامی لشکر اکٹھے ہوئے اور اسلامی لشکروں اور تاتاریوں کے درمیان جنگ برپا ہوئی۔ اس جنگ میں شیخ الاسلام نے اپنے ساتھیوں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ شرکت فرمائی اور فتح مسلمانوں کو حاصل ہوئی۔ ۷۰۴ھ میں شیخ الاسلام نے بہت سے دجال صفت لوگوں سے حق و صداقت کے لئے توبہ کرائی۔ موصوف مسجد جامع میں تشریف لے گئے۔ آپ کے ساتھ ایک جماعت تھی جن کے ساتھ پتھر توڑنے والے لوگ تھے۔ وہاں نہر قلوٹ میں ایک چٹان تھی۔ جسے توڑنے کا شیخ نے حکم دیا۔ اس چٹان کے ساتھ بہت سے شرکیہ افعال انجام دیئے جاتے تھے۔ شیخ الاسلام نے مسلمانوں کو شرکیہ افعال سے روک دیا۔ محرم ۷۰۵ھ میں نائب السلطان شیخ الاسلام کے ساتھ اپنا لشکر لے کر جرد، رفض اور تیمامہ کے خطوں کی طرف نکلا جس میں ان فرقوں کے بہت سے افراد مارے گئے اور لڑائی میں شیخ الاسلام کی شرکت سے بڑے فوائد حاصل ہوئے۔

پھر مصریوں نے ایک سازش تیار کی۔ اس کے پیچھے صوفی نصر بنی عہرس بن شکیر اور مالکی قاضی بن مخلوف تھے۔ ان لوگوں نے ایک مجلس کا انعقاد کیا اور عقائد سے متعلق کچھ امور پر قاضی ابن مخلوف کے پاس شیخ الاسلام کے خلاف دعویٰ کیا۔ شیخ الاسلام نے قاضی کی زبان یہ کہہ کر بند کر دی کہ آپ جب خود میرے مخالف مدعیوں میں سے ہیں تو میرے خلاف آپ فیصلہ کس طرح دے سکتے ہیں۔ آخر شیخ الاسلام قید کر دیئے گئے اور قاہرہ و شام میں سخت اذیتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ شیخ الاسلام ربیع الاول ۷۰۷ھ تک قید رہے۔ آخر امیر عرب مہنا بن عیسیٰ نے آپ کو قید سے نکلوایا، متعدد مجالس کا انعقاد کیا جس میں کہا رفتہ رفتہ نے شرکت کی۔ شیخ الاسلام نے تعلیم اور دعوت الی اللہ کے فریضہ کی ادائیگی کے لئے قاہرہ میں قیام فرمایا۔ جامع مسجدوں میں عام مجالس کا انعقاد کیا گیا۔ آپ کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا، جس سے اہل مصر نے بہت استفادہ کیا۔ اسی سال شوال میں صوفیاء کی ایک بڑی جماعت نے شافعی حاکم کے

پاس شیخ الاسلام کے خلاف شکایت کی اور ابن عربی وغیرہ پر گفتگو کے لئے مجالس کا انعقاد کیا۔ ابن عطاء اللہ اسکندرانی نے آپ کے خلاف بہت سی باتوں کا دعویٰ کیا لیکن کسی بات کو ثابت نہ کر سکا۔ شیخ الاسلام کے سامنے دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی تجویز پیش کی گئی ایک تو یہ کہ چند شرائط کی پابندی کے ساتھ دمشق یا اسکندریہ میں قیام کر سکتے ہیں۔ ورنہ پھر قید و بند کی زندگی اختیار کریں۔ شیخ الاسلام نے قید و بند کو اختیار فرمایا لیکن ساتھ ہی یہ سہولت دی گئی کہ خدمت کے لئے کسی کو رکھ سکتے ہیں۔ یہ ساری باتیں نصر منجی کے اشارہ سے وقوع پذیر ہوئیں۔

شیخ الاسلام وعظ وارشاد اور درس وافتادہ میں برابر مہم رہے۔ لوگ کثرت سے آپ سے ملاقات کے لئے آتے اور عوام و خواص سب کی طرف سے آپ کے پاس مشکل فتاویٰ لایا کرتے تھے۔ پھر شیخ الاسلام کو اسکندریہ منتقل کر دیا گیا جہاں ایک کشادہ اچھے اور روشن قلعہ میں محبوس کر دیا گیا۔ یہاں سلطان مظفر کے عہد سلطنت کے اختتام تک باقی رہے جب سلطان ناصر کو امور سلطنت تفویض ہوئے اور شوال ۷۰۹ھ کو سلطان مظفر فوت ہوا تو دوبارہ شیخ الاسلام عزت واکرام کے ساتھ قاہرہ لائے گئے۔

سلطان نے نہایت عزت سے آپ کا استقبال کیا اور آپ کے اعزاز میں ایک مجلس کا انعقاد کیا جس میں مصر و شام کے فضاہ و فقہاء اور اعیان سلطنت شریک ہوئے۔ شیخ الاسلام قاہرہ میں اپنی دعوت کی اشاعت میں مصروف رہے۔ اس اثنا میں آپ نے بڑی عظیم الشان کتابیں تالیف فرمائیں۔ شعبان ۷۱۱ھ فقہیہ بکری نے آپ کے خلاف ہنگامہ خیزی کا ارادہ کیا تو شیخ الاسلام نے اچھل کر تعویذ گنڈوں کے تام جھام اس کے گلے سے نوج لیے اس سے ایک فتنہ کھڑا ہو گیا۔ ایک گروہ نے بکری کی جانب سے مقابلہ کا ارادہ کیا۔ شیخ الاسلام نے انہیں اس کا موقعہ نہیں دیا۔ مصر میں آپ کا قیام سات سال تک رہا۔ یعنی ۷۰۵ھ سے ۷۱۲ھ تک زمانہ قید میں شیخ الاسلام نے درج ذیل کتب تصنیف فرمائیں۔ الاستقامہ، جواب الاعتراضات المصریہ، علی الفتویٰ المجموہ۔ (۳۱)

(۳۱) السیرۃ العلمیہ / ۲۶ بحوالہ اعیان الاثر / ۹۰، المنجد صلاح الدین، سیرت شیخ الاسلام / ۵

## امام ابن تیمیہ کا علمی مقام

امام ابن تیمیہ کو علم وراشت میں ملا تھا۔ آپ نے قرآن کریم حفظ کیا۔ جیل میں ۸۰ سے زیادہ قرآن ختم کیے۔ اس کے بعد عربی زبان وادب، علم فقہ اور علم تفسیر کی طرف توجہ فرمائی اور ان میں خوب ترقی کی۔ انیس (۱۹) سال کی عمر میں اصول فقہ کو ازبر کر لیا۔ آپ انتہائی مخفی، ماحول سے گہرا استفادہ کرنے والے اور غیر معمولی قوت حافظہ کے مالک تھے۔ عمر بن مظفر الشہیر بابن الوراق اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ:

”ثم اقبل..... على الفقه و علم العربية ثم اقبل على التفسير اقبالا“

كلما حتى سبق فيه و احكم اصول الفقه كل ذلك و هو ابن بضع

عشرة سنة. (۳۲)

آپ نے حدیث کا علم چوٹی کے محدثین سے حاصل کیا۔ چنانچہ آپ کے اساتذہ میں زین الدین احمد بن عبدالدارم المقدسی، ابن ابی الیسر الکمال بن عبد شمس الدین النخعی، شمس الدین ابن عطاء اللکھی، جمال الدین الصیرفی، مجدد الدین بن عساکر، ابن

ابن الخیر ابن علامہ ابی بکر المحرر وانی، الکمال عبدالرحیم، فخر الدین البخاری ابن شبان زہنب بنت کی کہتے ہیں کہ آپ کے مشائخ کی تعداد دو سو کے قریب ہے۔ صحاح ستہ کے علاوہ مسانید، معجم الطمرانی الکبیر، کا کئی سال تک سماع کیا۔ علم الرجال جرح و تعدیل طبقات الرواة والمحدثین میں مہارت رکھتے تھے۔ (۳۳)

حافظہ کا یہ عالم تھا جس چیز کو یاد کر لیتے کبھی بھولتے نہ تھے۔ صحاح ستہ زبانی یاد تھی۔ حتیٰ کہ آپ کے بارے میں مشہور تھا ”ان کل حدیث لا یعرف ابن تیمیہ فلیس بحدیث“ استدلال پیش کرتے تو آیات و احادیث کا انبار لگا دیتے، لکھنے بیٹھتے تو رات دن میں تفسیر فقہ، اصول فقہ اصول الدین، رد فلسفہ، رد اہل الملل والنحل کے کئی صفحات لکھ ڈالتے۔ (۳۴)

علامہ ابن الاثیر ابو الحسن علی بن محمد بن عبدالکریم بن الاثیر (متوفی ۶۳۰ھ) شیخ الاسلام کی مدح کرتے ہوئے لکھتے ہیں نصاریٰ، روافض اور دوسرے مخالفین کی تردید میں ایک مدت صرف کر ڈالی۔ اگر آپ بخاری کی شرح یا قرآن عظیم کی تفسیر پر لگ جاتے تو اپنے کلام کے منظم موتیوں کے ہار اہل علم کی گردنوں میں پہنا دیتے، شیخ الاسلام کے بعض شیوخ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ حصول علم کمال جدوجہد سے کیا۔ ایک جماعت سے آپ نے پڑھا، حدیثوں کا انتخاب فرمایا۔ بہت سے اجزاء اور سنن ابی داؤد و قلمبند کیے۔ رجال و علل میں بحث و نظر کی اور ائمہ ناقدین اور علماء حدیث میں سے ہو گئے۔ ”ایمان الاثر“ میں مزید لکھتے ہیں ”سنت آپ کی نوک زبان پر تھی اور علوم حدیث آپ کے دل گوشے میں پیوست تھے اور علماء کے اقوال آپ کی آنکھوں کے سامنے روشن تھے۔ نہ میں نے اور نہ میرے علاوہ کسی اور نے ان کی مثل قوت استحصال دیکھی۔ شواہد کے استخراج اور سرعت استحضار میں آپ کی نظیر نہیں مشکل سے ملے گی۔ اس طرح حدیث کو اس کی اصل کی طرف منسوب کرنے میں کوئی اور آپ کا ہم پایہ نہیں۔ (۳۵)

ابن دقیق العید (تقی الدین ابو الفتح محمد بن علی مصری ۷۰۲ھ) فرماتے ہیں:

”ما رایت رجلاً سائر العلوم بین عینیہ یاخذ ما شاء منها ویترک ما شاء“

یہ الفاظ آپ نے شیخ الاسلام سے ملاقات کے بعد فرمائے تھے کہ انہیں ایک ایسا آدمی پایا کہ تمام علوم جس کی آنکھوں کے سامنے تھے، جو چاہتے لے لیتے اور جو چاہتے چھوڑ دیتے تھے اور حافظ جمال الدین بن یوسف بن عبدالرحمن مزی کا ترجمہ لکھنے کے بعد فرماتے ہیں: ”انہوں نے مجھے شیخ الاسلام تقی الدین سے ملاقات کا شوق دلایا میں نے انہیں ایسے لوگوں میں سے پایا جنہیں تمام علوم سے حظ وافر ملا تھا وہ تمام سنن اور آثار کے بالاستیعاب حافظ تھے اگر تفسیر میں گفتگو فرماتے تو اس کے سرخیل لگتے تھے فقہ میں فتویٰ دیتے تو اس کے منہ میں معلوم ہوتے اور حدیث کا مذاکرہ کرتے تو اس کے صاحب علم و روایت تھے۔ (۳۶)

”الواسطی عماد الدین ابو العباس احمد بن ابراہیم بن عبد

الرحمن (۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

”فواللہ لم یرتحت ادیم السماء مثل شیخکم ابن تیمیہ علما و عملاً“ (۳۷)

ابن مخلوف قاضی القضاۃ زین الدین علی بن مخلوف بن ناہق النوارى الماکی (۷۱۸ھ) کہا کرتے تھے: ”ہم نے ابن تیمیہؒ سے زیادہ متقی کسی کو نہیں دیکھا۔ ہمارے لئے ان کے خلاف کسی کوشش کی گنجائش ہی نہیں رہی۔ جب بھی انہیں ہمارے اوپر قدرت حاصل ہوئی ہمیں معاف کر دیا۔“ (۳۸)

ابن زماکی کمال الدین محمد بن علی الانصاری (۷۲۸ھ) باوجود امام کے مخالفین کے فرماتے ہیں:

”کان ابن تیمیہؒ اذا سئل عن فن من الفنون ظن الراى والسماع انه لا یعرف غیر ذالک الفن

وحکم ان احدا لا یعرف مثله واجتمعت فیہ شروط الاجتهاد علی وجهها“

شیخ صفی الدین ابو عمر بن ابی الحسین بن عبدالوہاب الانصاری الحنفی بن الحریری البخاری (۷۲۸ھ) فرماتے ہیں۔ ”اما ورعه فکان من الغایة التی ینتہی البہافی الورع فما خالط الناس فی بیع ولا شراء ولا معاملة ولا تجارة ولا مشاركة ولا مزارعة ولا عمارة ولا کان ناظرًا او مباشرًا المال وقف ولم یقبل جرابہ ولا صلة لنفسه من سلطان ولا امیر ولا تاجر“ کسی سے کوئی نذرانہ تک وصول نہیں کرتے تھے۔ (۳۹)

ان کے ایک معاصر حافظ یحییٰ ابن سید الناس ابوالفتح محمد بن ابی القاسم بن الحافظ ابی عمر محمد بن ابی بکر محمد بن احمد (۷۳۴ھ)

فرماتے ہیں۔ ہرز فی کل علم وفن عن ابناء جنسہ۔ (۴۰)

علامہ برزالی حافظ علم الدین ابو محمد قاسم بن محمد بن یوسف بن محمد الاشہبلی الدمشقی (۷۳۸ھ) کہتے ہیں۔ بہت بڑی جماعت نے ان سے حدیث کا سماع کیا انہوں نے خود بہت زیادہ پڑھا اور حدیث کی طلب کی بہت سی کتابیں نقل کیں اور سماع حدیث کرتے رہے جو کچھ بھی سنا اسے حفظ کر لیا اور فن حدیث کے تو سرخیل تھے احادیث کے حافظ تھے صحیح و سقیم میں امتیاز رکھتے تھے رجال حدیث کی گہری معرفت رکھتے تھے اور علم کے ماہر تھے نیز فرماتے ہیں آپ ایسے امام ہیں جن کے فضل و شرف اور دینداری پر اجماع ہے۔ آپ نے قرآن پڑھا اور اس میں مہارت حاصل کی، علوم عربیت و اصول میں طاق تھے، تفسیر و حدیث کے علوم میں یکتا تھے اور ہر چیز میں آپ ایک ایسے امام تھے کہ آپ کے گرد راہ کو بھی نہیں پہنچا جاسکتا۔ حافظ جمال الدین ابو الحجاج یوسف بن الزکی عبدالرحمن بن یوسف بن علی المزنی (۷۴۲ھ) کہتے ہیں۔ مارایت مشلہ ولا رای ہو مثل نفسه۔ کہ میں نے ان کی نظیر نہیں دیکھی اور نہ خود انہوں نے اپنا مثل دیکھا اور میں نے ان سے بڑھ کر کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کا عالم اور دونوں کی اتباع کرنے والا نہیں دیکھا۔

حافظ محمد بن احمد بن عبدالہادی بن یوسف بن محمد بن قدامہ (۷۴۴ھ) کہتے ہیں۔ ”آپ نے بارہا مسند امام احمد کا سماع کیا کتب ستہ اور بہت سے اجزاء کا سماع بھی کیا آپ کے مسوعات میں سے معجم طبرانی کبیر بھی ہے اور آپ نے حدیث اور علوم حدیث سے شغف رکھا ان کی کتابیں پڑھیں اور انہیں قلم بند کیں اور مدتوں سماع کرتے رہے۔ حدیث کے آپ حافظ تھے۔ صحیح و سقیم کا امتیاز رکھتے تھے۔ رجال اسناد کی معرفت حاصل تھی اور اس فن میں ماہر تھے۔“ (۴۱)

(۳۸) الکواکب الدریۃ ۴۳: ابن عبدالہادی، العقود الدریۃ ۲۸۳، حجازی، القاہرہ، س۔ ن (۳۹) ایضاً

(۴۰) ابن تیمیہ، علامہ شیخ الاسلام، کتاب الایمان ۱۱، السیرۃ ۷ (۴۱) ابن تیمیہ، شرح العقیدۃ الاصفہانیۃ، مقلعہ، الکواکب ۱۵۶

علامہ ذہبی حافظ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان الترکمانی (۷۴۸ھ) فرماتے ہیں  
 ”شیخنا و شیخ الاسلام و فرید العصر علما و معرفة و شجاعة و ذكاء  
 و تنوير اربانيا و کرما و نصحا للامة و امرا بالمعروف و ناهيا عن  
 المنکر“ (۴۲)

حدیث کا علم حیثیت سے زیادہ حاصل کیا اور حدیث سے متعلق خوب لکھا۔ علم اسماء الرجال میں باریک بینی سے کام لیا ایسے نکات مستنبط کیے کہ عام مفسرین کی ان تک رسائی حاصل نہ تھی۔ کوئی فتویٰ دیتے تو کسی خاص مذہب کی پابندی کے ساتھ نہیں بلکہ دلائل کے ساتھ دیتے۔ علوم فلسفہ اور علم کلام میں خوب تحقیق کی اور غلط افکار کی تردید کی اور سنت کو واضح ترین دلائل کے ساتھ ثابت کیا اور اللہ نے جہاد کی توفیق ارزانی بخشی جس سے شام تا تار کی تباہی سے محفوظ رہا۔  
 علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

”و محاسنه كثيرة و هو اكبر من ان ينسبه على سيرته مثلى فلو حلفت بين  
 الركن و المقام لحلفت الى مارايت بعيني مثله و انه ماراى مثل نفسه“ (۴۳)

علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ سب سے بڑھ کر حافظ الحدیث جو میں نے دیکھے، وہ چار ہیں۔ ابن دقیق العید، الدمیاطی، ابن تیمیہ اور مزنی ابن دقیق العید ان میں افقہ، دمیاطی، انساب کے ماہر ابن تیمیہ متن کو یاد رکھنے والے اور مزنی اعرفہم بالرجال کسی مسئلہ پر دلالت کرنے والی آیات کے لیے سرعت استحضار میں، میں نے ان سے بڑھ کر کسی کو نہیں دیکھا یہی نہیں بلکہ انہیں متوازن احادیث کے استحضار اور ان کو ان کے مراجع کی طرف انتساب میں بھی ملکہ حاصل تھا گویا تمام مراجع ہر وقت ان کی نظروں کے سامنے اور نہایت لطیف اور شیریں عبارت میں ان کی نوک زبان پر ہوتے تھے۔ حدیث میں ان کے سماعت بہت زیادہ ہیں آپ کے شیوخ کی تعداد دو سو سے زیادہ ہے تفسیر میں آپ کی معلومات حد کمال تک ہیں حفظ حدیث رجال اسناد اور صحت و سقم روایات میں آپ کے درجہ تک نہیں پہنچا جاسکتا۔

آپ نے اسلاف کی کتابیں قلم بند کیں، مطالعہ کیا اور علوم اسناد و متن میں فائق و ممتاز ہوئے آپ نے درس بھی دیا، بحثی بھی تحریر کیا، کلام اللہ کی تفسیر بھی کی اور نہایت نادر کتابیں تصنیف فرمائیں۔ آپ نے بہت سے ایسے مسائل پر بھی رسائل تصنیف فرمائے جن کے سبب آپ کو مشکلات سے دوچار ہونا پڑا آپ انسان تھے خطائیں ممکن ہیں لیکن اس کے باوجود واللہ میری نظروں نے ان کی مثال نہیں دیکھی اور نہ خود انہوں نے اپنا مثل دیکھا آپ علوم دینیہ میں ایک معتبر امام تھے صحیح الذہن، سریع الدرک اور تیز فہم تھے۔ آپ کے محاسن بہت زیادہ ہیں آپ فرط شجاعت و کرم سے متصف تھے کھانے پینے اور جماع کی لذتوں سے بے پروا تھے۔ علم کی اشاعت اس کی تدوین اور اس کے مقتضی پر عمل کے سوا آپ کے لیے کسی اور چیز میں لذت نہ تھی۔ مذاہب صحابہ و تابعین کی معرفت میں آپ کو ید طولیٰ حاصل تھا کسی مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے اکثر مذاہب اربعہ کا ذکر فرماتے تھے معروف مسائل میں آپ نے ائمہ اربعہ کی مخالفت بھی کی ہے اور اس سلسلہ میں رسائل تصنیف فرمائے ہیں اور ان کے متعلق کتاب و سنت سے دلیلیں پیش کی ہیں۔

(۴۲) مقدمہ شرح العقيدة الاصفهانية، ی: قول الذہبی من الیعمری فی کتاب الایمان، ۱۲

(۴۳) مقدمہ ’ال’ العقود الدریة، ۱۰



اسکندریہ کی دور اسیری میں صاحب ”سبیت“ نے آپ سے التماس کی کہ اپنی مرویات کی اجازت مرحمت فرمائیں اور ان کے اسماء تحریر فرمادیں تو شیخ الاسلام نے دس اوراق میں اپنے حافظہ سے مع اسانید کے انہیں تحریر فرمادیا جب کہ کوئی بڑا محدث بھی ان میں سے بعض کو بھی پیش کرنے سے عاجز رہ جائے۔ رجال اسناد، جرح و تعدیل، طبقات رواة، علوم و فنون حدیث، عالی و نازل، صحیح و سقیم اور حفظ متون میں آپ کو مہارت تامہ حاصل تھی۔ اس دور میں کوئی ان کے رتبہ کا نہیں تھا۔ (۴۴)

العمری احمد بن یحییٰ بن فضل اللہ القاضی (۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب تاریخ مسالک الابصار فی ممالک الامصار میں آپ کی غایت درجہ تعریف کرتے ہوئے تحریر فرمایا:

”آپ حدیث کے محافظ تھے۔ اس کے صحیح و سقیم میں تمیز کرنے والے اور اس کے رجال کی معرفت اور مہارت رکھنے والے تھے۔ آپ کی تصانیف اور مفید تالیفات بہت زیادہ ہیں۔ نیز، حدیث، فقہ اور عقائد میں سیر حاصل فتاویٰ کثرت سے موجود ہیں اور کتاب و سنت سے رد بدعات پر بھی آپ کی تصانیف کثرت سے پائی جاتی ہیں اور کانت لاتیہ القناطیر المقنطرة من الذهب والفضة فیہب ذلک باجمعه ویضعه عنداھل الحاجة فی موضعه“ (۴۵)

اور ان کی بہادری اور شجاعت کو علامہ سراج الدین ابو حفص عمر بن علی بن موسیٰ بن الخلیل البغدادی الازہری (۷۴۹ھ) بیان فرماتے ہیں:

”کان الشیخ اذا حضر فی عسکر المسلمین فی جہاد ورأى هلعاً من بعضهم اوجبنا شجاعه وثبته“ وکان اذا ركب الخیل یجول فی العدو کاعظم الشجعان ویتقدم کتاب الفرسان. (۴۶)

الکتبی محمد بن شاکر بن احمد بن عبد الرحمن (۷۶۳ھ) نے فوات الوفيات میں لکھا ہے۔ سید امام احمد کا سماع آپ نے بارہا کیا۔ اسی طرح معجم الطبرانی الکبیر اور دیگر بڑی مستند کتب احادیث اور اجزاء کا بھی سماع کیا۔ آپ نے حدیث کی طرف توجہ فرمائی۔ بہت سے لوگوں سے پڑھا اور سالوں سماع کرتے رہے۔ آپ نے ایک مجلس میں میلانات بھی پڑھی۔ اسے قلمبند کیا اور اس کا انتخاب فرمایا۔ اسی طرح روایت حدیث کے سلسلہ اسانید سے متعلق کتابیں بھی نقل کیں۔ (۴۷)

امام تقی الدین سبکی ابوالبقاء محمد بن عبد البر بن یحییٰ بن علی بن تمام السبکی (۷۷۷ھ) فرماتے ہیں:

”فالمملوک یتحقق کبر قدره و ذخارة بحره وتوسعه فی العلوم الشرعیه والعقلیة وفرط ذکانه واجتهاده“ (۴۸)

(۴۴) مقدمہ ’ل‘ العقود الدریۃ، ۱۰ (۴۵) الذہبی، تذکرۃ الحفاظ، ۲۷۷/۴

(۴۶) مقدمہ ’ط‘ بحوالہ معجم الشیوخ للذہبی، الشہادۃ الذکیہ، ۴۰: الرد الوافر، ۷۰، العقود، ۲۴، الدرر، ۱۵۸/۱

(۴۷) مقدمہ ’ط‘ بحوالہ معجم الشیوخ للذہبی، الشہادۃ الذکیہ، ۴۰، الرد الوافر، ۷۰، العقود، ۲۴، الدرر، ۱۵۸/۱

(۴۸) مجموع الدرر، ۳۲-۸۸، العقود، ۲۳، الشہادۃ الذکیہ، ۴۰، السیرۃ العلمیۃ، ۲۰، المعجم المختص، ۷

ابن رجب حافظ، عبدالرحمن بن احمد ابن رجب (متوفی ۷۹۵ھ) لکھتے ہیں۔

”آپ نے ابن عبدالداائم القاسم الاربلی، مسلم بن غیلان، ابن ابی عمر فخر اور دیگر بہت سے شیوخ سے سماع کیا۔ خود کثرت سے مطالعہ کیا اور سنن ابی داؤد و کونقل کیا۔ بہت سے اجزاء پڑھے، بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ درس دیا، فتویٰ دیا اور معاصرین سے ممتاز مقام حاصل کیا۔ سرعت استحصار، قوت قلبی، علم منقول و معقول میں وسعت اور مذاہب سلف و خلف کی اطلاع میں عجوبہ روزگار تھے۔ (۴۹)

حافظ ابن حجر احمد بن علی بن محمد الکتانی (۸۵۲ھ) الدرر الکامنه میں فرماتے ہیں:

”شیخ کی امامت کی شہرت آفتاب سے بڑھ کر ہے اور شیخ الاسلام کا جو لقب آپ کو اپنے زمانہ میں دیا گیا تھا۔ آج بھی نیک لوگوں کی زبانوں پر باقی ہے جو انصاف سے پہلو تہی کرتا ہو کتنا غلط کیش ہے۔ ایسا شخص جس نے آپ کی لغزشیں اچھالنا اپنا شغل بنا لیا ہو۔ اللہ تعالیٰ ہی سے سوال ہے کہ ہمارے نفس کے شر سے ہمیں محفوظ رکھے اور اپنے فضل و احسان سے ہمیں اپنی زبانوں کی سیئات سے بچائے۔ اس شخص کی امامت کے لئے صرف یہی ایک دلیل کافی ہے۔ جس کی طرف حافظ شہیر علم الدین البرزالی نے اپنی تاریخ میں اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں، اسلام میں کسی کے جنازہ پر وہ اجتماع نہیں ہوا جو شیخ تقی الدین کے جنازہ پر ہوا۔ امام احمد کا جنازہ بہت عظیم تھا۔ لاکھوں افراد اس میں شریک ہوئے تھے لیکن اگر دمشق میں بھی بغداد کی طرح کثیر افراد ہوتے یا اس سے بھی کئی گنا زیادہ ہوتے تو ان میں سے کوئی بھی شخص تقی الدین کے جنازہ میں حاضر ہونے سے پیچھے نہ رہتا نیز بغداد میں تھوڑی تعداد کو چھوڑ کر تمام لوگ امام احمد کی امامت کے معتقد تھے اور اہل بغداد اور خلیفہ وقت اس وقت آپ سے غایت درجہ محبت اور آپ کی تعظیم کرتے تھے۔ اس کے برخلاف امام ابن تیمیہؒ کا جب انتقال ہوا تو امیر البلد غائب تھا۔ شہر کے اکثر فقہاء آپ کے خلاف تھے۔ آپ کے خلاف ان کے تعصب ہی کا نتیجہ تھا کہ آپ محبوس ہو کر قلعہ میں وفات پا گئے۔ اس کے باوجود آپ کے جنازہ میں حاضری اور آپ پر اظہارِ افسوس سے بجز تین شخصوں کے کوئی شخص پیچھے نہ رہا اور یہ تینوں بھی عوام کی طرف سے اپنی جان کے اندیشے سے پیچھے رہ گئے۔ اس عظیم اجتماع کا باعث صرف آپ کی امامت اور برکت کا اعتقاد تھا۔ کسی سلطان یا دوسرے کی حاضری اس کا سبب نہیں تھا۔ نبی ﷺ سے صحیح طریق سے ثابت ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ”انتم شهداء اللہ فی الارض“ تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔ (۵۰)



اصول و فروع کے کچھ مسائل کے متعلق بارہا علماء کی جماعت نے شیخ تقی الدین کے خلاف محاذ آرائی کی اور دمشق و قاہرہ میں اس کے سبب سے متعدد مجالس کا انعقاد ہوا۔ لیکن اہل حکومت کے خلاف شدید تعصب کے باوجود ان میں سے کسی سے بھی یہ بات ثابت نہیں کہ آپ نے زندقہ یا قتل کا فتویٰ صادر فرمایا ہو بلکہ آپ کے علمی مقام کے معترف ہو گئے کہ واقعی آپ شیخ الاسلام ہیں۔۔۔ یہ ضرور ہوا کہ ان کے تعصب کے نتیجہ میں انہیں قاہرہ، پھر اسکندریہ میں قید کر دیا گیا۔ اس سب کے باوجود ان کی وسعت علم، کثرت زہد و ورع، سخاوت و شجاعت، نصرت اسلام اور کھلے چھپے اللہ سے دعا صفات کے معترف ہیں۔ آپ لاریب شیخ الاسلام تھے اور جن مسائل پر آپ کی مخالفت کی گئی، انہیں آپ پورے ثبوت اور دلائل کے ساتھ بیان کرتے تھے اور نہ ہی دلیل قائم ہو جانے کے بعد عناد آپ ان پر اصرار کرتے بلکہ رجوع کر لیا کرتے تھے۔ یہ آپ کی تصانیف اس پر شاہد ہیں جو قائلین تجسیم کے رد اور ان کے تبری سے پر ہیں۔ اس کے ساتھ ہی آپ بشر تھے اور خطا و صواب انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ جن مسائل میں آپ مصیب ہیں ان کی تعداد زیادہ ہے اور ان سے استفادہ کیا جائے گا اور ان کے سبب سے وہ رحم کے مستحق ہیں اور جن مسائل میں آپ سے خطا ہوئی ہے۔ ان میں آپ کی تقلید نہیں کی جائے گی بلکہ آپ کو معذور سمجھا جائے گا کیونکہ ان کے دور کے ائمہ نے شہادت دی ہے کہ اجتہاد کے اسباب ان میں مجتمع تھے۔ یہاں تک کہ ان کے خلاف سخت ترین تعصب رکھنے والے اور آپ کو تکلیف پہنچانے کے لئے سب سے زیادہ کوشش کرنے والے شیخ کمال الدین الزمکانی نے بھی اس کی شہادت دی ہے۔ اس طرح شیخ صدر الدین ابن الوکیل نے بھی شہادت دی ہے۔ جن کے علاوہ کوئی اور آپ سے مناظرہ کے لئے نہیں نک سکا اور سب سے عجیب بات یہ ہے کہ آپ روافض، حلیہ اور اتحاد یہ جیسے اہل بدعت کا سب سے بڑا مقابلہ کرنے والے تھے اور اس بات میں آپ کی تصانیف بہت زیادہ اور بہت معروف ہیں اور ان کے متعلق آپ کے فتاویٰ کا تو شمار نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا علم سے شغل رکھنے والے کے لئے لازم ہے جب کہ وہ عقل رکھتا ہو کہ اس شخص کی مشہور تصانیف میں اس کے کلام کو غور سے پڑھے یا اہل نقل میں سے جو لوگ قابل اعتماد ہیں ان کی زبانوں سے نکلے ہوئے کلمات کو سنے۔ پھر جو قابل انکار ہو اسے الگ کر دے اور خیر طلبی کی نیت سے اس سے بچے اور جن امور میں اس نے صحت کو پایا ہے۔ ان کے لئے ان کے فضائل کی تعریف کرے جیسا کہ یہ علماء کا معروف طریقہ ہے۔ شیخ ابن تیمیہ کے اگر کوئی مناقب نہ ہوتے تو صرف ان کے مشہور شاگرد شیخ شمس الدین ابن قیم الجوزیہ جو مفید تصانیف کے مالک ہیں جن سے مخالف اور موافق سب نے استفادہ کیا ہے۔ ان کی عظمت شان کے لئے اور کون سی بڑی دلیل ہوتی جبکہ مختلف علوم میں ان کے تفوق اور امتیاز کی شہادت حنا بلکہ علاوہ ان کے دور کے ائمہ شافعیہ اور دوسرے لوگوں نے بھی دی ہے بلکہ ضروری ہے کہ ایسے شخص کو خوف دلایا جائے کہ وہ حق کی طرف رجوع کرے اور صداقت کا یقین کرے۔ (۵۱)

### آپ کے مشہور شاگرد

آپ کی کتب کے علاوہ آپ کی علییت کا اندازہ آپ کے قابل ترین شاگردوں سے بھی ہوتا ہے کہ یہ شاگرد اپنے اپنے علم و فن کے میدان میں امامت اور علامہ کا درجہ رکھتے ہیں جیسے

☆ ابراہیم بن احمد بن ہلال بن بدر، القاضی برہان الدین الزرعی الحنبلی (۶۸۸۔۷۴۱ھ)

☆ الشیخ ابراہیم بن منیر الصابح البعلبکی (۷۲۵ھ)

☆ عماد الدین ابو العباس احمد بن ابراہیم بن عبدالرحمن بن مسعود بن عمرو الواسطی الزاهد (۶۵۴۔۷۱۱ھ)

سیرت ابن اسحاق کا خلاصہ بعنوان ”تہذیب ابن ہشام“ لکھا اور سیرت اور سنن و آثار کا خصوصی مطالعہ تھا۔

☆ والشیخ الامام جمال الاسلام صدر الائمتہ الاعلام شیخ الحنابلہ المشہور بابن القاضی الحنبلی شرف الدین

☆ ابو العباس احمد بن الحسن ابن عبداللہ بن ابی عمر بن محمد بن ابی قدامتہ الحنبلی (۶۹۳۔۷۷۱ھ)

☆ تقی الدین احمد بن المعلم بن محمود الحرائی الدمشقی الحنبلی (۶۹۴۔۷۴۲ھ)

☆ عبداللہ بن الحسن بن الحسين الحمیری (م ۷۰۱ھ)

☆ احمد بن مری الخبلی کان یعظ الناس علی طریقته شیخ الاسلام ، کان حیافی سنۃ ۷۲۵ھ

☆ وابن بکار النابلسی الامام شہاب الدین ابو العباس احمد بن مظفر ابن ابی محمد بن مظفر بن بدر بن الحسن بن مفروج بن بکار ابن النابلسی (۷۶۵۔۷۵۸ھ) مخلوق اور کسی بھی نبی کا استغاثہ جائز نہیں کہتے تھے

☆ وابن فضل اللہ العمری . الامام احمد بن یحییٰ بن فضل اللہ القاضی شہاب الدین ابو العباس ابن القاضی

ابی المعالی القرشی العدوی (۷۰۰۔۷۴۹ھ) (۵۲)

## وفات

امام صاحب نہایت عزم و استقلال کے ساتھ اپنے فرائض کی بجا آوری میں منہمک تھے کہ حاسدوں کی ریشہ دوانیوں سے آپ کو ایک قدیم فتویٰ کی بناء پر جیل میں ڈال دیا گیا۔ غور و فکر خیالات و نظریات پر پابندی عائد کر دی گئی۔ قلم و قرطاس چھین لئے گئے۔ یہ عظیم جلیل القدر مصلح کو تکوں سے جیل کی دیوار پر قلبی واردات قلمبند کرتا رہا اور جب یہ بھی سامان ختم ہو گیا تو تلاوت قرآن پاک کا شغل جاری رکھا بالآخر بیس دن بیمار رہنے کے بعد بوقت سحر جب کہ آپ کی زبان پر یہ الفاظ جاری تھے فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر اس دار فانی سے ۲۰ ذی قعدہ ۷۲۸ھ بمطابق ۱۳۲۷ء کو اس دار فانی سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے۔ اللھم اغفرہ وارحمہ۔ آپ کی نماز جنازہ تین بار ادا کی گئے۔ پہلی دفعہ قلعہ کے اندر محمد بن تمام، دوسری مرتبہ جامع میں علاؤ الدین الخراط اور تین بار ادا کی گئی اور وسیع میدان میں آپ کے بھائی زین الدین عبدالرحمن کی امامت میں ادا کی گئی۔ (۵۳)

## خلاصہ

۶۶۱ھ پیدائش، ۱/ ۶۶۷ھ والد کے ہمراہ دمشق ہجرت کی، ۶۶۹ھ تعلیم حاصل کی۔ سب سے پہلا سامع ابن عبدالائم سے کیا اور آخری ۶۶۹ھ میں، ۶۸۲ھ میں والد کا انتقال ہوا، ۶۸۳ھ والد کی جانشینی اور پہلا درس، ۶۸۴ھ باقاعدہ درس دینا شروع کیا، ۶۹۰ھ حکومت وقت کی طرف سے پیش کردہ عہدہ قضاء کو ٹھکرا دیا نیز صفات الہیہ پر لیکچر دیا۔ ۶۹۲ھ حج بیت اللہ، ۶۹۳ھ آنحضرت ﷺ کی شان میں ایک نصرانی کی گستاخی کے جواب میں کتاب ”الصارم المسلمون علی شاتم الرسول“ لکھی جس پر آپ کو گرفتار کیا گیا تاکہ نصرانی کو قتل سے بچایا جاسکے۔ لیکن نصرانی آپ کا بیان سن کر مسلمان ہو گیا، ۶۹۴ھ قید سے رہائی، ۶۹۵ھ کو شیخ المتاہلہ زین الدین ابن المنجی کی جانشینی کا شرف حاصل ہوا اور درس و تدریس کا آغاز کیا، شوال ۶۹۷ھ کو جہاد پر زور دیا اور رسالہ ”العقیدہ الواسطیہ“ تحریر کیا، ۶۹۸ھ جہاد میں باقاعدہ شرکت کی اور فتویٰ مویہ شائع کیا، ۳ ربیع الاخر ۶۹۹ھ تاتاری سلطان قازان سے ملاقات کی اور ۲۰ شوال کو جمال الدین آقوی الافرم کے لشکر میں شامل ہو کر جہاد میں حصہ لیا، جہاں جردان اور کسروان پر چڑھائی کی اسی سال قازان سے عدل و انصاف کی خوبیاں بیان کرنے کے ساتھ سلمیہ کے قریب وادی الخزندار کے متعلق بات چیت کی، ۷۰۰ھ جہاد پر تقریر کی اور ترغیب دی اور مصر جا کر ملک ناصر کو جنگ پر آمادہ کیا یہ سال آپ کا جہاد میں مصروفیت کا تھا، نیز شام کے نائب سلطنت سے ملاقات کی اور جہاد سے متعلق بات چیت کی، شوال ۷۰۱ھ کو یہود سے جزیہ کے متعلق بات چیت کی۔

۷۰۲ھ لڑائی کی مدت تک روزہ نہ رکھنے کا فتویٰ دیا اور خود بھی افطار کیا اور یحضورؐ سے متعلق بات چیت کی جس نے ایک جھوٹا خط آپ کی طرف منسوب کیا تھا جو اصل تاج المنادبلی نے لکھا تھا جس میں تاتار کو شام پر چڑھائی سے متعلق تذکرہ تھا اس سال آپ نے جہاد میں حصہ لیا، ۷۰۳ھ جہاد میں فتح سے متعلق آپ کی پیشین گوئی پوری ہوئی، ۷۰۴ھ ملک ناصر کو خط لکھا فتح پر مبارک باد دی اور دعوت اسلام پر آمادہ کیا۔ ماہ رجب میں بہت سے جھوٹے لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر توبہ کی، ۷۰۵ھ میں اہل بدعت سے مناظرہ ہوا اور ان کی تردید میں متعدد رسائل تحریر کیے اور جہاد میں بھی حصہ لیا ماہ رجب میں عقیدہ واسطیہ سے متعلق بحث ہوئی اور تین مجلسیں منعقد ہوئیں جن میں آپ فاتح رہے مخالفین نے شکست کھائی، ۷۰۷ھ میں آپ کو جیل ڈال دیا گیا اور مختلف جیلوں میں منتقل ہوتے رہے۔ اس دوران رہائی بھی ملتی رہی اور جیل بھی، شوال میں ابن عربی کی مخالفت کی وجہ سے امام پر عطاء اللہ الاسکندرانی نے دعویٰ دائر کر دیا۔ آپ کو اسکندریہ یا دمشق کے بارے اختیار دیا گیا اور نہ قید۔ آپ نے قید میں رہنے کو ترجیح دی یہ نصرانی کے اشارے پر ہوا، ۷۰۹ھ اسکندریہ تشریف لے گئے جہاں وحدۃ الوجود کے قائلین صوفیاء کا دور دورہ تھا۔

یہاں امام صاحب نے ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا اس کے بعد اسی سال آپ کو اسکندریہ سے قاہرہ لایا گیا۔ شاہ ظفر سے شاہ ناصر کو حکومت ملی اس نے آپ کی بڑی عزت کی، ۷۱۱ھ امام صاحب پر بزدلانہ حملہ ہوا۔ سلطان ناصر کے ہمراہ تاتاریوں کا مقابلہ کرنے کے لیے نکلے ذوالقعدہ کو واپس دمشق تشریف لائے اور حسب سابق علمی کاموں میں مشغول ہو گئے، ۷۰۵ھ سے ۷۱۶ھ تک آپ مصر میں رہے اور جیل کے اندر آپ نے کچھ کتابیں لکھیں، جیسے کتاب الاستقامۃ، منهاج النہی، ۷۱۰ھ میں التعلیل، تفسیر سورہ اخلاص، رسالہ لیس کمثله شنی، درء تعارض العقل والنقل اور الرد علی المصطفیٰ، ۷۱۲ھ میں دمشق لائے گئے اور آپ نے جہاد میں حصہ لیا اس کے بعد آپ دارالاسکرہ میں ملازم ہوئے، ۷۱۶ھ میں آپ کی والدہ کا انتقال ہو گیا، ۷۱۸ھ میں فتویٰ دینے سے آپ پر پابندی لگا دی گئی، ۷۱۹ھ میں سلطان کی طرف سے فرمان صادر ہوا جس میں شیخ الاسلام کو فتویٰ دینے سے منع کر دیا جبکہ

آپ قنوی پر جسے رہے، ۷۲۰ھ میں قید و بند کا سلسلہ شروع ہوا، ۷۲۱ھ میں سلطان ناصر کے فرمان پر رہائی ہوئی۔ کچھ عرصہ سکون ملا مگر ۷۲۶ھ میں آپ کی آزادی سلب کر لی گئی اور جیل پہنچا دیے گئے۔ آپ کے ساتھ آپ کے شاگرد حافظ ابن قیم کو بھی قید کیا گیا۔ قید کے دوران مختلف رسائل و کتب آپ نے تحریر کیں، ۷۲۸ھ میں تحریر و مطالعہ کا سارا سامان چھین لیا گیا تو آپ کو نکلہ سے تحریر کرتے رہے۔ ۲۰ شوال ۷۲۸ھ میں آپ اس دنیائے ناپائیدار سے رخصت ہو گئے۔

باب دوم

## علمِ کلام کا تفصیلی تاریخی تعارف

فصل اول

علم کلام کا تفصیلی تعارف، تعریف، موضوع، غرض و غایت وغیرہ

فصل دوم

امام ابن تیمیہؒ کا کلامی منہج

## فصل اول

## علم کلام کا تعارف

علم کلام کی اب تک جتنی تعریفیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے بعض تو اس کے موضوع کے اعتبار سے ہیں بعض غرض و غایت کے اعتبار سے اور بعض اس کے نتیجہ و ثمرہ کے اعتبار سے ہیں۔ منطقی اعتبار سے یہ تعریف حقیقی تعریف نہیں بلکہ تعریف بالرسم کہلاتی ہے یعنی شی کی حقیقت کی بجائے شی خصوصیات کا پتہ چلتا ہے۔ حد حقیقی کے لئے کسی فن کے تمام مسائل اور ابحاث کی مکمل معرفت شرط ہے جبکہ تعریف بالرسم کے لئے شرط نہیں۔ چنانچہ علم کلام کی جو مختلف تعریفیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں۔

امام ابو حنیفہ (۱۵۰ھ) فرماتے ہیں:

”الفقه الاکبر هو معرفة النفس عن الادلة ما یصح لها وما یجب علیها

من العقائد الدینیة“ (۱)

فقہ اکبر یا علم کلام سے مراد دلائل سے ان دینی عقائد کو پہچاننا جو انسان پر واجب (فرض) اور اس کے لیے مفید ہیں جو صحیح ہوں غلط نہ ہوں۔ ابو نصر فارابی (۳۳۹ھ) فرماتے ہیں:

”صناعة الکلام یقتدر بها الانسان علی نصرۃ الآراء والافعال

المحدودة التي صرح بها واضع الملة و تزئیف کل ما خالفها“

اس سے انسان کو شارح سے ثابت شدہ افعال و آراء کو ثابت کرنے اور اس کے مخالف کی کمزوری ثابت کرنے کی قدرت

حاصل ہوتی ہے۔ (۲)

امام غزالی فرماتے ہیں:

”انما مطلوبہ حفظ عقیدۃ اهل السنة و حراستہا عن تشویش اهل

البدعة“ (۳)

علم کلام کا مقصد اہل سنت کے عقیدہ کی حفاظت اور اہل بدعت کی ملاوٹ سے صاف کرنا ہے۔ ابن خلدون (عبدالرحمن) علم

کلام کی تعریف بایں الفاظ بیان کرتے ہیں:

”انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الایمانیة بادلثہا العقلیة والرد

علی شبه المنحرفین المبتدعة عن اعتقادات مذہب السلف و اهل

السنة“ (۴)

(۱) البیاضی، کمال الدین احمد الحنفی، اشارات المرآمن عبارات الامام / ۲۹، ۲۸، مصطفی البابی الحلبي القاہرہ ۱۹۴۹ء

(۲) الفارابی ابو نصر، احصاء العلوم / ۶۹، ۷۰، الانجلو المصریہ القاہرہ ۱۹۶۸ء

(۳) الغزالی ابو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال / ۱۳۲، القاہرہ ۱۹۶۲ء

(۴) ابن خلدون: المقدمہ / ۴۰۰، المكتبة التجارية الکبریٰ مصر، (س۔ن)



سلف اور اہل سنت کے عقائد ایمانیہ کے اثبات پر مناظرانہ قوت کا نام علم کلام ہے۔  
قاضی بیضاوی اشعری اس کی تعریف کرتے ہیں:

”علم یقتدر معہ علی اثبات العقائد الدینیۃ بایراد الحجج علیہا ودفع  
الشبه عنها“ مفہوم وہی ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (۵)  
عضد الدین ایبکی فرماتے ہیں:

”الکلام علم یقتدر معہ علی اثبات العقائد الدینیۃ علی الغیر بایراد  
الحجج ودفع الشبه“ (۶)  
علامہ تفتازانی سعد الدینؒ لکھتے ہیں:

”العلم بالقواعد الشرعیۃ الاعتقادیۃ المكتسبۃ من ادلتها الیقینیۃ وما  
یجب ان یتثبت له من صفات وما یجوز ان یوصف به وما یجب ان ینفی  
عنه وعن الرسل“ (۷)  
محمد عبدہؒ فرماتے ہیں:

”علم یبحث فیہ عن وجود اللہ وما یجب ان یتثبت له من صفات وما  
یجوز ان یوصف به وما یجب ان ینفی عنه وعن الرسل لاثبات  
رسالتهم“ (۸)

یعنی جس علم سے اللہ کا وجود، رسولوں کی رسالت کا اثبات کیا جائے۔  
شیخ تھانویؒ کشاف میں فرماتے ہیں:

”هو علم بامور یقتدر معہ قدرۃ تامۃ علی اثبات العقائد الدینیۃ علی  
الغیر والزامہا ایام بایراد الحجج ودفع الشبه عنها الی انتفاء المانع“ (۹)

ان تمام تعریفات میں ایک چیز مشترک ہے کہ علم کلام میں عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جاتا ہے اور عقائد سے  
متعلق شکوک و شبہات اور اعتراضات کو ختم کیا جاتا ہے۔ اور عبد الحمید عز العرب ان تمام تعریفوں کے پیش نظر اپنی طرف سے علم کلام کی  
تعریف کرتے ہیں۔

”علم الکلام یتضمن بیاناً للعقائد الدینیۃ وتائید الہا

(۵) علامہ بیضاوی، طوابع الانوار بشرح المرعشی / ۴

(۶) عضد الدین الایچی المواقف بشرح الحرجانی قسطنطنیہ ۱۳۸۶ھ

(۷) سعد الدین عمر بن محمد التفتازانی، شرح المقاصد / ۶۲

(۸) محمد عبدہ، رسالۃ التوحید، دار المعارف مصر، ۱۹۶۰

(۹) محمد علی بن علی التھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون / ۱: ۲۳، کلکتہ، ۱۸۶۲ء

## بالبراهین العقلية“ (۱۰)

ان تمام تعریفات میں ایک بات مشترک ہے کہ علم کلام میں عقائد دینیہ کو دلائل عقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جاتا ہے اور عقائد سے متعلق شکوک و شبہات اور اعتراضات کو ختم کیا جاتا ہے۔ علم کلام کی تعریف جو امام بی حنیفہ سے نقل کی گئی ہے اس سے چار چیزوں پر روشنی پڑتی ہے۔ جس علم میں عقائد سے بحث کی جاتی ہے، جس کا نام امام صاحب نے ”الفقه الاکبر“ رکھا ہے اس کا مرتبہ تمام علوم فقہ سے زیادہ ہے۔ جن میں دینی (عملی اور فروعی) احکام سے بحث ہوتی ہے، براہ راست معرفۃ الہیہ سے بحث نہیں ہوتی اس لئے علم کلام کو اصل اور فقہ کو فرع کہا جاتا ہے۔ یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں دونوں کی شرعی حیثیت مختلف ہے اول کو ”الفقه الاکبر“، علم کلام اور دوسرے کو صرف ”الفقه“ کہا جاتا ہے۔ یہ کہ دونوں احکام صحیح اور واضح دلیل پر مبنی ہوتے ہیں، خواہ یہ دلیل اور حجت شرعی ہو یا عقلی مستطیع من الشرع یا اس کے ساتھ متفق اسے امام صاحب فقہ النفس بما یصح لها وما یجب علیہا سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کی وضاحت بیاضی نے بایں الفاظ کی ہے:

”الفقه الاکبر هو معرفة النفس عن الادلة ما یصح لها وما یجب علیہا من

## العقائد الدينية“ (۱۱)

اس تعریف کے اعتبار سے احکام شرعی دو طرح کے ہوئے ”اعتقادی“ اور ”عملی“۔ اس تعریف کے اثرات دیگر احناف متکلمین پر بھی پڑے چنانچہ علامہ ماتریدی حنفی (۵۲۰ھ) اپنی کتاب عقائد حنفیہ اور علامہ تفتازانی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

”ان الاحکام الشرعیة منها ما یتعلق بکیفیه العمل وتسمی فرعیة وعملیة ومنها ما یتعلق بالاعتقاد وتسمی اصلیة واعتقادیة وقد سموا ما یفید معرفة الاحکام العملیة عن ادلتها التفصیل بالفقہ ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصیل بالکلام“ (۱۲)

علامہ کمال الدین بن الہمام اپنی کتاب ”المسایرہ“ میں فرماتے ہیں:

”والکلام هو معرفة النفس ما علیہا من العقائد المنسوبة الى دین الاسلام عن الادلة اور اس کی شرح المسامرہ میں کمال الدین بن ابی شریف صاف فرماتے ہیں کہ: ”ان هذا التعریف ماخوذ من قول ابی حنیفہ“ (۱۳)

ابونصر فارابی نے علم کلام کی جو تعریف کی ہے ”الدخل الی دراسة علم الکلام“ کے مصنف نے مزید بھی نقل کیا ہے، یعنی وهذا ینقسم الی جزئین ایضا جزء فی الآراء و جزء فی الافعال وهی غیر الفقه لان الفقه یاخذ الآراء والافعال التی صرح بها واضع الملة مسلمة

(۱۰) عبدالحمید علی عز العرب، علم التوحید عند خالص المتکلمین ۴۳، ۵۱۴۰۷، ۱۹۸۷ء

(۱۱) اشارات الحرام للبیاضی ۳۰

(۱۲) تفتازانی، عمر ابن مسعود، شرح العقائد النسفی ۴،

(۱۳) کمال الدین ابی شریف و کمال ابن ہمام، المسامرہ شرح المسایرہ ۱۰، طبع السعادة القاہرہ

و يجعلها اصولاً فيستنبط منها الاشياء اللازمة عنها والمتكلم ينصر الاشياء

التي يستعملها الفقيه اصولاً من غير ان يستنبط منها اشياء اخر. (۱۴)

یعنی فقہی آراء اور افعال سے اور چیزیں مستنبط کی جاتی ہیں، جب کہ علم کلام سے اس سلسلہ میں مدد لی جاسکتی ہے۔ کوئی چیز مستنبط نہیں کی جاتی۔ اس تعریف میں علم کلام و علم فقہ میں فرق بیان کیا گیا ہے، لیکن وہ فرق نہیں جو امام ابوحنیفہ کا ہے۔ فارابی نے ایک اور اعتبار سے فرق بیان کیا ہے کہ تمام علوم و دھرموں میں تقسیم ہیں بعض دینی علوم ہوتے ہیں کہ جن میں تسلیم شدہ دلائل سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔ دوسرے وہ علوم ہوتے ہیں جن میں دلائل سے دینی عقائد اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور اس بارے عقلی دلائل سے شکوک و شبہات کا قلع قمع کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس تعریف میں فارابی نے علم کلام کے دو پہلوؤں کو بیان کیا ہے۔ ایجابی پہلو اور سلبی پہلو، ایجابی پہلو سے علم کلام میں عقائد کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اور سلبی پہلو سے مخالف کے شکوک و شبہات، اعتراضات، تناقضات کو رفع کیا جاتا ہے۔ اس تعریف کا امام غزالی اور ابن خلدون کے علم کلام میں گہرا اور غالب رنگ نظر آتا ہے۔ البتہ امام غزالی کے علم کلام میں سلبی پہلو کا زیادہ غلبہ ہے جبکہ ابن خلدون نسبتاً دونوں پہلوؤں (ایجابی و سلبی) کو جمع کرتے ہیں نیز معتزلہ کے ہاں بھی فارابی کے فلسفی علم کلام کا غلبہ ہے چنانچہ ابوحنیفہ توحیدی (۴۰۰ھ) علم کلام اور فقہ میں فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اما الفقه فانه دائر بين الحلال والحرام وبين اعتبار العلل في القضايا

والاحكام واما علم الكلام فانه باب من الاعتبار في اصول الدين

يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتجبيح والاحالة

والتصحیح“ (۱۵)

علم فقہ میں حلال و حرام اور احکام کی علتوں سے بحث ہوتی ہے جبکہ علم کلام میں اصول دین کے بارے عقلی دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱۶)

امام غزالی (۵۰۵ھ) نے جو علم کلام کی تعریف کی ہے اس کے ساتھ یہ فرمایا کہ جب یہ علم معرض وجود میں آیا اور اس میں عرصہ دراز تک غور و خوض ہوا اور حقیقی امور میں بحث اور جواہر و اعراض اور ان کے احکام میں غور و خوض ہوا لیکن سنت کی حفاظت سے تجاوز کیا گیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ متکلمین بھی مکمل طور پر اپنا مقصد حاصل نہ کر سکے۔ آپ فرماتے ہیں کہ یہ صرف میری ہی تحقیق نہیں بلکہ اور ماہرین بھی اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں۔ امام غزالی کی اس بیان سے علم کلام کے دو پہلو واضح ہوتے ہیں۔ عقائد کا دلائل سے اثبات اور شکوک و شبہات سے تحفظ چنانچہ ”المنقذ من الضلال“ میں فرماتے ہیں۔

”اختلف الناس في العلم الذي فرض فرض على كل مسلم فقال

(۱۴) الفارابی، احصاء العلوم / ۶۹-۷۰

(۱۵) مصطفى عبدالرازق التمهيد لتاريخ افلاسة السامية / ۲۵۸، ذکرہ ابراہیم / ۴۰، مطبع للتالیف والترجمة والنشر، ۱۳۸۶ھ

(۱۶) الغزالی الاحیاء: ۱/ ۱۴-۱۵

المتکلمون“ ہو علم الکلام اذہ بدرک التوحید ویعلم ذات

اللہ سبحانہ و صفاتہ“ (۱۷)

اس کے بعد ساتویں صدی ہجری سے لے کر نویں صدی ہجری تک (جس میں امام ابن تیمیہ کا دور بھی شامل ہے) بہت سی تعریفیں کی گئیں ہیں۔ بنیادی طور پر ان تمام تعریفوں میں دونوں پہلوؤں کو مد نظر رکھا گیا ہے یعنی ایجابی اور سلبی۔ قاضی بیضاوی نے دونوں پہلوؤں کا ذکر کیا ہے اور علامہ ابی (۷۵۶ھ) نے جو تعریف کی ہے، اس میں عقائد سے مراد ”اعتقاد و عمل“ ہے اور دینیہ سے دین محمد ﷺ ہے۔ خاص جماعت اہلسنت مراد نہیں بلکہ اہل شیعہ اور معتزلہ وغیرہ بھی اس میں داخل ہیں کیونکہ کسی نہ کسی طرح سے (اگرچہ خطا سہی) یہ بھی دین محمد کی طرف منسوب ہیں۔ (۱۸)

علامہ جر جانی (۸۱۶ھ) نے ایک اعتبار سے فقہ اور کلام کو اور دوسرے اعتبار سے کلام اور فلسفہ کو ملا دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”الفقه هو العلم بالاحکام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها

التفصيلية والكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال

الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام..... والقيد الاخير

لاخراج العلم الالهي للفلاسفة“ (۱۹)

یعنی فقہ میں احکام شرعی عملی جو تفصیلی دلائل سے حاصل کئے جاتے ہیں، سے بحث کی جاتی ہے جبکہ علم کلام میں اللہ کی ذات و صفات اور مبدء اور معاد کی بحث کی جاتی ہے اور علی قانون الاسلام سے علم الہی نکل جاتا ہے جس میں فلاسفہ اپنے طریقے سے بحث کرتے ہیں اور ابن خلدون (۸۰۷ھ) جو علامہ جر جانی کے معاصر ہیں) نے امام غزالی اور علامہ جر جانی کی تعریفوں کو جمع کر دیا ہے۔ شیخ تھانوی نے کشاف میں علامہ سنوسی کے مقدمہ سنوسیہ بشرح التجوری میں علامہ تبجوری نے اپنے رسالہ القول المفید شرح رسالہ التوحید میں اور علامہ بیہی نے اپنی شرح منظوم میں ”جوالجوبہ الفریدی فی عقائد التوحید“ کے حاشیہ پر ہے۔ اور چودھویں صدی ہجری میں محمد عابدہ (۱۹۰۵ء) علم کلام کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب ان يثبت له من صفات

وما يجوز ان يوصف به وما يجب ان يُنفى عنه وعن الرسل وما يجب ان

يكونوا عليه وما يجوز ان ينسب اليهم وما يمتنع ان يلحق بهم“ (۲۰)

جس علم میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات واجبہ اور صفات جائزہ نیز ممتنع صفات کی نفی رسولوں کے بارے میں ان کے کردار اور ان کے لئے ممنوع النسبت چیزوں کے بارے میں بحث کی جاتی ہے۔

آپ نے اپنے دور تک کی تمام تعریفوں کو جمع کر دیا ہے۔ جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود کی بحث اس کی صفات واجبہ اور جائزہ

(۱۷) المنقذ من الضلال ۱۳۲-۱۳۷، الاقتصاد فی الاعتقاد ۱۳-۱۹، ۱۴۰۳ھ

(۱۸) نقل عن الشيخ عبدالرزاق فی التمهيد ۲۵۸ (۱۹) التفتازانی شرح المقاصد فی علم الکلام ۳۱

(۲۰) ڈاکٹر محمود الشافعی، المدخل ۱۷

کے ثبوت، صفات تنزیہ اس کے رسولوں کی عصمت، رسولوں کی صفات واجبہ، رسولوں کی سلبی صفات پر بحث کو جمع کر دیا ہے۔ جس سے علم کلام کی اہم مباحث کا احاطہ ہو جاتا ہے۔ البتہ بعض اہم مباحث تعریف سے پھر بھی

چھوٹ گئے ہیں، یعنی سمعیات بعثت اور بعث بعد الموت، لہذا عصر حاضر میں کافی حد تک جامع تعریف جواب تک کی تمام تعریفوں کو شامل ہے۔ ڈاکٹر حسن محمود الشافعی نے اپنی کتاب ”المدخل الى دراسة علم الکلام“ میں کی ہے۔ یعنی

”انه العلم الذى يبحث فيه عن الاحكام الشرعية الاعتقادية التى تتعلق

بالالهيات او النبوات او السمعیات من اجل البرهنة عليها ودفع الشبه

عنها“

اس تعریف میں الہیات سے متعلقہ عقائد نبوات سمعیات الہیات ہر طرح کے دلائل کے ساتھ اور دفع اعتراضات وغیرہ

آگئے۔ جس سے یہ تعریف کافی حد تک جامع و مانع ہے اور اس میں ایجابی اور سلبی پہلوؤں کو جمع کر دیا ہے۔ (۲۱)

### موضوع علم کلام

کسی علم کا موضوع وہ چیز ہوا کرتی ہے جس کے گرد پوری بحث گھومتی ہے۔ اور اس چیز کے احوال و عوارض بیان کئے جاتے ہیں۔ علم کلام کا موضوع جیسا کہ علامہ تفتازانی شرح المقاصد میں فرماتے ہیں ”و موضوعه المعلوم من حیث يتعلق بالاثبات العقائد الدينية“ یعنی وہ معلومات جن کا براہ راست تعلق دینی عقائد کے اثبات سے ہوتا ہے۔ یہ علامہ تفتازانی نے اپنے دور کے پیش نظر بات کی ہے۔ جبکہ متقدمین سے متعلق فرماتے ہیں:

”والمتقدمون على ان موضوعه الموجود من حیث هو“

علم الہی کا بھی یہی موضوع ہے تو دونوں میں فرق بیان کرتے ہیں:

”یکون البحث فيه على قانون الاسلام“۔ بعض متکلمین فرماتے ہیں: ”موضوعه

ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من حیث استنادها اليه لما انه يبحث

عن ذلك“

جبکہ ڈاکٹر حسن محمود فرماتے ہیں:

”ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية

والسلبية، وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة او عن احوال الواجب

واحوال الممكنات فى المبدأ والمعاد على قانون الاسلام“

اور بقول مولانا نجم الغنی رام پوری اس کا موضوع اللہ کی ذات و صفات ہیں۔ آپ فرماتے ہیں ”اس کے موضوع میں

محققین اور متاخرین کا اختلاف ہے۔ محققین کہتے ہیں کہ علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں اور بعض محققین نے

کہا ہے کہ موضوع اس کا موجود من حیث ہو ہو ہے۔ یعنی موجود مطلق جو کسی چیز کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اور متاخرین کے نزدیک اس کا

موضوع معلوم ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس سے عقائد دین محمد ﷺ کا ثابت کرنا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس علم کے مسائل یا تو

دین کے عقائد ہیں جیسے صانع عالم کے لئے وحدت اور قدامت کا ثابت کرنا یا ایسے قضیے ہیں کہ ان پر یہ عقائد موقوف ہوتے ہیں، جیسے

اجزائے لاسمجری سے اجسام کا بننا اور خلا کا جائز ہونا اور حال کا منہمی ہونا اور متحیز نہ ہونا جو معاد میں محتاج الیہا ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا متعدد موجود فی ذاتہ ہونا۔ دوسرے شرعی علوم سے علم کلام کا تعلق واضح ہے، کیونکہ حکم شرعی کے مصادر کی حیثیت سے اگر بحث کی جائے تو قرآن و سنت ہے اور اگر حکم شرعی ”من حیث الطبیعیہ بحث ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو احکام شرعیہ اعتقادیہ ہوں گے یا نہیں۔ اگر اعتقادی احکام ہوں تو علم کلام ورنہ علم فقہ اور اگر شرعی احکام کی بحث اس اعتبار سے کی جائے کہ قواعد استنباطیہ سے بحث ہے تو اصول فقہ تو گویا شرعی علوم پانچ ہیں اور علم کلام بھی ان میں سے ایک ہے۔ (۲۲)

### غرض و غایت

جب دلائل قطعیہ سے عقائد دینیہ کو ثابت کر دیا جائے اور شبہات کی تردید کر دی جائے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ دین کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور یقین مضبوط ہوتا ہے۔ اور اس علم سے ملکہ تامہ حاصل ہوتا ہے، اگرچہ اس میں دینی تربیت خشیت الہی کا حصول اور مراقبہ وغیرہ متکلمین کے مقاصد میں داخل نہیں، اسی نقطہ کے پیش نظر امام غزالیؒ نے اس پر تنقید کی ہے، لہذا دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ذریعہ ایک مسلمان عالم اسلامی عقائد اور اصولوں کو دلائل کے ساتھ اور غیر اسلامی عقائد و اصول سے ممتاز کرنے شکوک و شبہات کو دور کرنے پر قادر ہو جاتا ہے۔ متکلمین کا انتہائی مقصد بھی اس کے ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے جو دنیا و آخرت میں سعادت کا حصول ہے۔ تمام دین اور انسان کی دینی، عقلی و عملی جدوجہد کا یہی مقصد ہے۔ اس سے زیادہ واضح غرض و غایت علم کلام مولانا نجم الغنی نے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے۔ تقلید کے گڑھے سے ترقی کر کے اوج یقین پر چڑھ جانا، مسترشدین کو حجت بیان کر کے ارشاد کرنا، معاندین کو حجت قائم کر کے الزام دینا، قواعد دین کی حفاظت کرنا تاکہ معاندین ان پر شبہات نہ کر سکیں۔ دوسرے علوم شرعی کو اس سے بنانا کیونکہ سارے علوم شرعی کی یہی جڑ ہے۔ اسی سے سب نکلتے ہیں۔ اس لئے علم کلام تمام علوم سے افضل ہے کہ اس میں عقلی دلائل سے صانع عالم کو ثابت کیا جاتا ہے۔ جب تک اس کا ثبوت نہیں ہوگا نہ کسی پیغمبر کا نہ کسی کتاب کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کا ثبوت بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس علم کے مبادی اور مسائل تمام علوم شرعیہ کے مبادی اور مسائل سے اعلیٰ ہیں۔ عقل و شریعت کا اجتماع اس کے منہاج میں داخل ہے۔ اس طرح یہ علم خالص فلسفہ سے جدا اور ممتاز ہو جاتا ہے۔ اگرچہ فلسفہ اور علم کلام میں دونوں عقلی بحثیں اور دلائل بیان کئے جاتے ہیں مگر علم کلام مواد شریعت سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس لئے علامہ جرجانی نے ”علی قانون الاسلام“ کی قید لگائی ہے۔ تاکہ یہ علم خالص فلسفہ سے ممتاز ہو جائے۔ (۲۳)

علم کلام کے لئے علماء متکلمین نے اور نام بھی استعمال کئے ہیں۔ سب سے پہلے اس علم کا نام امام ابی حنیفہؒ سے ملتا ہے یعنی ”الفقہ الاکبر“ کیونکہ فقہ دونوں قسم کے مسائل کو شامل ہے، استنباطی مسائل کو اور اعتقادی مسائل چونکہ فروغی مسائل سے اہم ترین ہیں اس لئے اس کا نام ”الفقہ الاکبر“ رکھا۔ اس دور میں دونوں قسم کے مسائل اعتقادی و عملی کے ماہرین کو القراء کہا جاتا ہے۔ جو تبع تابعین کے دور میں ”فقہاء“ کے نام سے مشہور ہوئے، جیسے فقہائے سبعہ۔ مزید تشریح علامہ جرجانی نے اپنی کتاب

(۲۱) التفتازانی: شرح المقاصد / ۳۰، نجم الغنی رام پوری، مولانا، تعلیم الایمان رام پوری، تعلیم الایمان شرح فقہ اکبر / ۶، طبع دہلی

۱۹۳۷، ۱۹۳۸، ۲۵۸، محمد عہدہ فی رسالہ التوحید / ۴

(۲۲) تعلیم الایمان، شرح فقہ اکبر / ۶-۷،

(۲۳) ابو عبد اللہ اسنوسی شرح السنوسیہ الکبریٰ ماخوذ از مدخل / ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، المدخل / ۱۸



الترغیفات میں نقل کی ہے۔ اس علم کا مشہور ترین نام یہی ہے اور امام ابوحنیفہ کے قریبی دور میں رواج پذیر ہوا۔ بلکہ بعض حضرات نے امام ابوحنیفہ (۱۵۰ھ) سے بھی نقل کیا ہے۔ امام مالک (۱۷۹ھ) امام شافعی (۲۰۴ھ) سے یہ لفظ واضح طور پر آتا ہے۔ نیز امام جعفر صادق کی طرف بھی منسوب کیا گیا ہے۔ اس دور سے لے کر ابن خلدون اور اس کے بعد عصر حاضر تک یہی لفظ مستعمل ہے۔ علامہ تفتازانی نے اس نام کی مختلف وجوہات بیان کی ہیں۔

چنانچہ ان کی کتاب ”شرح العقائد النسفیہ“ میں ہے:

”لان عنوان مباحثہ کان قولہم. الکلام فی کذا و کذا. ولان مسئلة

الکلام اشهر مباحثہ... ولان علم الکلام یورث قدرة علی الکلام... ولانہ

اول ما یجب من العلوم التی تعلم وتتعلم بالکلام“ (۲۴)

نیز مخالفین سے بحث و مباحثہ کے وقت کلام سے کام لیا جاتا ہے۔ اسی طرح جو بات سب سے قوی ہوتی ہے اس کو کہا جاتا ہے ”کانہ ہوا الکلام یعنی ”بات تو یہ ہے“ باقی تو ایسے ہی ہے اور کلام کلم سے ہے جس کے معنی زخم کے آتے ہیں۔ علم الکلام میں بھی مخالف کے موقف کو زخم آتا ہے۔ عصر حاضر میں علم التوحید کے مصنف عبد الحمید علی عز العرب فرماتے ہیں:

”ویبدولی ان اسمہ هذا ما خوذ من الکلام ضد السکوت لان المتکلمین

تکلموا فی مسائل سکت عنها الصحابہ“ (۲۵)

## علم اصول الدین

یعنی وہ علم جن میں عقائد سے متعلق بحث کی جاتی ہے۔ اصول اصل کی جمع ہے جس کے کئی معنی آتے ہیں۔ مبنی علیہ الہی، قاعدہ کلیہ، الرائج۔ یہاں مراد قواعد ہیں، جیسا تفتازانی نے ”شرح القاصد میں لکھا ہے۔

”انہ العلم بالقواعد الشرعیۃ الاعتقادیۃ المکتبۃ من ادلتها الیقینیۃ“ علم اصول الدین دوسری صدی ہجری سے متقدمین سے منقول ہوا ہے۔ اسی بناء پر احکام کی دو قسمیں کی گئی ہیں، اصلی، فرعی بعض محققین کے بقول یہ نام سب سے پہلے امام اشعری سے کتاب ”الابانۃ عن اصول الدیانہ میں ابو عبد القادر بغدادی الاشعری (۳۲۹ھ) نے اپنی کتاب ”اصول الدین“ اور الکاکی نے اپنی کتاب ”اصول النہ میں اور اس کے بعد یہ نام مشہور ہوا۔ چنانچہ ”مفتاح السعاده“ میں طاش کبریٰ زادہ فرماتے ہیں، علم اصول الدین اسمی بعلم الکلام جن مقامات پر بعض ممالک، جیسے مصر وغیرہ میں پڑھایا جاتا ہے۔ ان کا نام کلیات اصول الدین ہے۔ (۲۶)

## علم العقائد

اس علم کا یہ نام بہت بعد کی اختراع ہے۔ خیال ہے کہ یہ نام چوتھی صدی ہجری میں رکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس فن میں ان عقائد یا احکام کو دلائل سے بیان کیا جاتا ہے۔ جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ جیسے اللہ احد، الشریک محال، البعث حق، متقدمین عقائد کے ہاں یہ طریق کار تھا کہ عقائد کے کسی خاص مسئلہ پر اپنے نظریہ کے اعتبار سے کوئی کتاب یا رسالہ لکھتے، اس کا



نام عقیدہ رکھ دیتے جیسے امام طحاوی کا رسالہ ”عقیدہ الطحاوی“ ابن تیمیہ کا ”العقیدۃ الواسطیۃ“ اور ابنی کا ”العقائد العضدیۃ“ نصیر الدین الطوسی کا رسالہ ”تحریر الاعتقاد“ اور امام غزالی کا ”قواعد الاعتقاد“ مشہور ہیں۔ بعض یونیورسٹیوں میں ”قسم العقیدۃ“ علم کلام کے لئے ایک الگ شعبہ ہے۔ جیسے جامع الازہر میں۔ (۲۷)

### علم توحید و صفات

علم کلام کا یہ نام نویں صدی ہجری میں ظاہر ہوا۔ قدیم مصادر میں شرح عقائد نسفی میں اس کا ذکر موجود ہے۔ چونکہ اس علم میں زیادہ تر بحث صفات الہیہ سے کی جاتی ہے اور اہم ترین مقصد ذات الہی اور اس سے متعلق صفات اور افعال پر بحث ہے اور صفات کے بارے میں متکلمین کے اختلافات اثبات و تعطیل تحقیق و تاویل کے گرد گھومتے ہیں اور ان صفات میں اہم ترین صفت توحید ہے۔ لہذا صفات کے ضمن میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جو ذکر الخاص مع العام ہے اور اسے علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔ توحید، صفات الہیہ میں سے ایک عام سی صفت نہیں بلکہ ملت اسلامیہ کی شناخت اسی سے ہے اور شعار اسلام ہے۔ اس غلبہ کی بناء پر علم عقائد اسلامیہ کا نام علم التوحید رکھا گیا ہے اور چونکہ توحید کی بحث اس علم میں زیادہ ہے بلکہ علم کلام کا حاصل ہی توحید ہے اور توحید کا معنی ایک بنانا نہیں بلکہ وحدت کی نسبت ذات باری تعالیٰ کی طرف کرنا ہے۔ کیونکہ اس کی وحدانیت جعل جاعل سے نہیں وہ خود اپنی ذات سے واحد ہے۔ جعل کا اس میں دخل نہیں۔ یہ نام علم کلام کا یعنی علم التوحید بالکل نیا نام ہے۔ اسی نام سے معاصر علماء نے کتابیں تحریر کیں جیسا ”رسالة التوحید“ مفتی محمد عبدہ۔ ”دلائل التوحید“ لقاسمی اور ”علم التوحید عند خلص المتکلمین“ محمد عبد الحمید علی عز العرب، قاسمی کے شاگرد الشیخ حسین والی نے ”کتاب التوحید“ لکھی۔ ڈاکٹر یوسف موسیٰ نے عربی دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں ”علم الکلام“ پر ایک مقالہ توحید کے مادہ میں تحریر کیا۔ علی حسب اللہ نے محاضرات فی علم التوحید اور علامہ مقریزی نے تجرید التوحید لکھی۔ آج کل جامعۃ ازہر میں شعبہ عقیدۃ و فلسفۃ کا نام شعبۃ التوحید ہے۔ (۲۸)

### علم النظر والاستدلال

اس نام سے بھی یہ علم مشہور ہے۔ علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں، یوسف موسیٰ نے اپنے مقالہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ نظر سے مراد غور و فکر کرنا ہے کہ ذہن میں موجود معلومات کو ایسے ترتیب دیا جائے کہ مجہولات کے حصول کا ذریعہ بنیں اب یہ نام بہت سے ان علوم کیلئے بھی بولا جاتا ہے۔ جو عقلی کہلاتے ہیں۔ اگرچہ اس علم کا مشہور ترین نام علم الکلام، الفقہ الاکبر اور اصول الدین ہے۔ (۲۹)

### علم کلام کی شرعی حیثیت

علم کلام چونکہ ایک عظیم الشان علم ہے۔ جس میں عقائد اسلامیہ کے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔ جو ایک عظیم الشان مقصد ہے۔ لیکن جب سے یہ ایک مستقل علم بنا بحث مباحثے شروع ہوئے۔ اس علم میں کتابیں لکھی گئیں، بڑے بڑے حلقے قائم ہونا شروع ہوئے تو اس میں کئی مذاہب اور فرقے تو ایسے پیدا ہو گئے تھے کہ جن کا شریعت اسلامیہ سے تعلق برائے نام تھا۔ بعض

(۲۷) المدخل ۲۵، حسین والی کتاب التوحید ۱۲۳، طاش کبریٰ زادہ مفتاح السعادة ۱۵۰/۲

(۲۸) المدخل ۲۷: اصول الدین للبغدادی ۱۶ (۲۹) کتاب التوحید للماتریدی ۴۱

فرتے ایسے بھی پیدا ہو گئے جن کا فکر، اسلامی فکر سے بالکل مختلف اور استدلال، قرآنی استدلال نہیں تھا۔ اس حد تک پہنچ چکے تھے جس سے اسلامی حدود سے نکل گئے۔ حتیٰ کہ دثنیہ کے اصول اور فلسفہ کو اپنے فکر میں داخل کر لیا۔ اب علم کلام کی مشروعیت کے بارے میں سوال پیدا ہو گیا۔ بعض علماء نے اس علم سے کنارہ کشی کو واجب اور ایسی کتب پڑھنے کو حرام قرار دے دیا۔ ایسے اجتماعات میں اٹھنے بیٹھنے پر پابندی لگادی گئی اور اس موقف پر ان احادیث سے استدلال پیش کیا گیا جن پر آنحضرت ﷺ سے نہی وارد ہوئی ہے۔ یا بعض مسائل میں غور و خوض سے منع کیا گیا ہے اور مختلف ادوار میں اس میں کمی بیشی ہوتی رہی۔ ابتداء میں آئمہ فقہاء اربعہ کے ان اقوال کو پیش کیا گیا جو اس سلسلے میں وارد ہوئے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے ان میں سے بہت سے اقوال اپنی مشہور کتاب ”درء تعارض العقل والنقل“ میں نقل کئے ہیں۔ پھر ایک جماعت محدثین، صوفیاء بلکہ متکلمین کی جس نے علم کلام کے خطرات کو بھانپ لیا تھا، اس کو مکروہ سمجھا۔ البتہ کتاب وسنت کی بنیاد پر عقلی و نقلی دلائل، فلسفہ وغیرہ کی تردید کے لئے صحیح اور جائز ہیں یعنی قرآنی استدلال اور منہج کا جواز اور غیر قرآنی کا عدم جواز۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ان میں سے بہت سے اقوال اپنی عام کتب میں بالعموم اور درء تعارض میں بالخصوص اور امام غزالی نے اپنی کتاب ”الجمام العوام عن علم الکلام“ ابن وزیر نے ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان میں علامہ سیوطی نے اپنی کتاب ”صون المنطق والکلام عن فنی المنطق والکلام“ میں بیان کیا ہے اور اس کتاب کا موضوع ہی یہ ہے اور موجودہ دور میں شیخ عبدالحلیم محمود نے اپنی اکثر کتب میں اور خاص طور پر ”العقل والاسلام“ میں اور محمود قاسم نے ابن رشد کی کتاب ”مناہج الادلۃ“ کے مقدمہ میں۔ اس کے مقابلے میں ایک اور گروہ پیدا ہو گیا جس نے علم کلام کی طرف داری کی اور اس کے اصول کو جائز قرار دیا۔ نہ صرف جائز قرار دیا بلکہ بعض نے تو فرض عین اور بعض نے فرض کفایہ قرار دیا۔ ایک سابق متکلم اسلام ”البیاضی“ نے ”اشارات المروام“ میں ذکر کیا ہے:

”وصرح بفرضیته علی الکفایۃ امام الحرمین والحلیمی والبیہی والغزالی والنووی وابن عساکر... وصرح بہ الطیبی فی شرح المشکاۃ والمحلّی فی شرح جمع الجوامع وقال الامام ابن حجر الہیثمی فی شرحہ انه آکد فروض الکفایات بل هو فرض عین اذا وقعت شبهة توقف حلها علیہ“

یعنی اگر شبہات واقع ہوں اور ان کو علم کلام ہی کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہو تو اس کا حاصل کرنا فرض عین ہوگا۔ الشیخ حسین والی اپنی کتاب ”التوحید“ میں فرماتے ہیں:

”وحکمہ کما قال العلماء الوجوب العینی علی المکلف قبل الاشتغال بشیء والواجب علیہ ما ینخرجه عن التقليد وقله معرفۃ کل عقیدۃ بالدلیل الاجمالی. والواجب الکفائی علی الأمة الاسلامیۃ والواجب علیہا ما یقتدر معہ علی تحقیق مسائل الکلام باقامة الادلة التفصیلیۃ علیہا حتی لا تكون فتنة ولا شبهة وقالوا ان الوجوب فی المسئلین

وجوب الفروع ففی ترکیه الاثم لا الکفر“ (۳۰)

حاصل یہ ہے کہ شبہات سے بچنے کے لئے علم کلام کا حصول ضروری ہے کہ ہر عقیدہ کی اجمالی دلیل معلوم ہو اور جو تحقیق پر قدرت رکھتا ہو ان کو دلائل یقینیہ کے ساتھ حاصل کرنا ضروری ہے تاکہ کوئی فتنہ وغیرہ نہ رہے۔ علم کلام سے متعلق مدافعت کرنے والے حضرات کے پاس بھی مواد دینی دلائل اور آئمہ اربعہ کے اقوال ہیں۔ جیسے امام ابی حنیفہ نے اس بارے میں کتاب لکھی اور بعض مسائل کلامیہ کی تشریح کی اسی طرح امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور بعض علم کلام کی نمائندگی کرنے والوں نے اس کی تفصیلات بیان کیں اور معترضین کے اعتراضات اور ان کے جوابات تفصیل سے ذکر کئے ہیں جیسے امام اشعری کا مشہور رسالہ ”استحسان الخوض فی علم الکلام“ میں بالکل مقدمہ کے آغاز میں علم کلام پر اعتراضات کرنے والوں کے اعتراضات کو نقل کرنے کے بعد ان کے جوابات ذکر کئے ہیں اور فرماتے ہیں۔

”وقالوا لو کان ذالک هدی ورشد التکلم فیہ النبی وخلفائه

واصحابه“ (۳۱)

اس کے بعد عقلی طور پر اعتراض ذکر کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”یہ بابرکت حضرات اس علم کو جانتے تھے یا نہیں تو اس کے باوجود کلام نہیں کیا۔ بلکہ خاموشی اختیار کی ان کی پیروی میں ہمارے لئے بھی خاموشی ہی بہتر ہے۔ اور اگر اس کے عالم نہیں بلکہ اس سے جاہل تھے۔ جہالت کی بناء پر خاموش رہے تب بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ علم دینی نہیں ورنہ وہ جاہل ہی نہ رہتے لہذا ہمارے لئے اس میں گنجائش ہے کہ اس کو نہ سیکھیں تو دونوں صورتوں میں اس کا بدعت اور ضلالت ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد جوابات نقل کئے ہیں۔ جو آئندہ ذکر کئے جائیں گے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ متکلمین کے فلاسفہ، صوفیاء، محدثین اور فقہاء بھی دفاع میں شریک ہو گئے جیسا کہ عامری کی کتاب ”الاعلام بمناقب الاسلام“ اور امام غزالی کی کتاب ”المنقذ من الضلال“ اور احیاء العلوم“ سبکی کی کتاب ”الطبقات“ ابن عساکر کی ”التبیین“ البیاضی کی ”اشارات المرام من عبارات الامام“ میں موجود ہے اور عصر حاضر میں ڈاکٹر یحییٰ قرغل کی کتاب ”عوامل واهداف فی نشأة علم الکلام“ مشہور ہے۔ البتہ قرآن و سنت نے جھگڑے وجدل فی الدین اور تشابہات میں غور و تعمق سے منع کیا ہے۔

فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابہات

فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ماتشابہ منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویلہ﴾ (آل عمران ۷)

و قوله تعالیٰ

﴿یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ

فردوه الی اللہ و الرسول (النساء: ۵۹)

(۳۰) کتاب التوحید للشیخ حسین والی ۱۲۸/۱۲۹، درہ التعارض ۱۴۲/۷، ۱۸۵، السیوطی صون المنطق: ۱/۶۸، ابن قتیبہ، تاویل

مختلف الحدیث ۳/

(۳۱) استحسان الخوض فی علم الکلام ۴۳/۴۰۳۔ حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ھ

اور نبی ﷺ سے روایت ہے:

((ذروا المرء لقلۃ خیرہ))

اس سے ملتی جلتی حدیث

سنن دارمی عن یحییٰ بن کثیر قال سلیمان من داؤد علیہ السلام د ع المرء... فانہ نفعہ قلیل وهو یهیج العداوۃ بین الاخوة اور روایت ہے کہ عن عمرو ابن شعیب عن جدہ قال خرج رسول اللہ ﷺ علی اصحابہ وهم یختصمون فی القدر فکانما یفقا فی وجهہ حب الرمان من الغضب فقال أبهذا امرتم اولہذا خلقتم تضربون القرآن بعضہ ببعض بهذا هلکت الامم قبلکم

اور روایت ہے کہ

((انہ قال تفکروا فی الاء اللہ ولا تفکروا فی ذاته فتهلکوا)) (۳۲)

وہ صحابہ جو خیر القرون میں تھے اور دین کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے اور مدگار دین بھی ہم سے زیادہ تھے وہ اس علم میں مشغول نہ ہوئے اور نہ اس طرف توجہ دی حالانکہ اپنے دور کے وہ مفتی بھی تھے اور فقہی احکام کو زیادہ جاننے والے تھے لہذا ان کے طرز عمل سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ علم کلام گمراہی اور بدعت ہے۔ علماء امت اور کبار مجتہدین سے علم کلام سے متعلق منع وارد ہے۔ جیسا کہ امام ابی حنیفہ سے آتا ہے کہ اپنے بیٹے حماد کو اس سے منع کیا تھا۔ امام شافعی سے یہ قول منقول ہے ”ما من احداثی بالکلام فافلح“ اور امام مالکؒ سے بھی اسی طرح سے اقوال منقول ہیں تفصیلات علامہ سیوطی نے بیان کی ہیں۔ متکلمین بسا اوقات حدیث نبوی ﷺ کو اور سمعی دلائل کو حقیر اور ہلکا سمجھتے تھے۔ جیسا کہ نظام معزلی کے متعلق آتا ہے کہ وہ حدیث متواتر کے تسلیم کرنے میں بھی شک کرتا تھا۔ امام رازی سے متعلق بھی یہ بات مشہور ہے کہ دلیل سمعی کو دلیل یقین نہیں کرتے تھے۔ بلکہ مفید ظن سمجھتے تھے اور اس کے اسباب انہوں نے اپنی کتاب ”المحصل“ میں درج کئے ہیں۔ جس کی تردید طوسی نے اپنی شرح میں کی ہے۔ (۳۳) اکثر متکلمین نے خالص علم کلام میں فلسفی مباحث اور استدلال کو ملا دیا ہے۔ جس سے منطق یونانی کو بھی علم کلام میں خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ فاسد منج ہے۔ کیونکہ قرآن سے اس کا ٹکراؤ ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ ”المنہج“ میں اور سہروردی نے اپنی کتاب ”رشف النصاب الایمانیہ و کشف القباہات الیونانیہ“ میں اور ابن الوزیر نے اپنی کتاب ”ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان“ میں ذکر کیا ہے۔ کلامی مباحث اور اختلافات کو ایک بہت بڑا نقصان پوری امت کے حق میں یہ ہوا کہ امت فرقوں اور گروہوں میں بٹ گئی اور عقائد میں بہت سی بدعات درآ گئیں۔ جو بدعت فی العمل سے زیادہ خطرناک ہے کیونکہ یہ عقیدے اور ایمان کی کمزوری کا سبب بنتا ہے۔ اب متکلمین کی طرف سے ان اعتراضات کے جو جوابات دیئے جاتے ہیں وہ

(۳۲) ابن ماجہ، السنن، مقدمہ باب القدر ۸۵،

(۳۳) صون المنطق / ۷۰، ابن قتیبہ تاویل مختلف الاحادیث / ۱۱-۵۳۔

پیش کئے جاتے ہیں تاکہ اس فن کی شرعی حیثیت خوب واضح ہو جائے۔ قرآن و حدیث میں جو ممانعت آئی ہے وہ صرف فلسفہ اور دین کے خلاف اصولوں سے آئی ہے، لیکن اگر علم کلام کے ذریعہ اظہار حق اور ابطال باطل ہوتا ہے تو کوئی ممانعت نہیں بلکہ قرآن نے تو حوصلہ افزائی کی ہے۔

تو لہ تعالیٰ

﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ۱۲۵)

باقی متشابہات یا ذات الہی اور تقدیر میں غور و خوض سے ممانعت تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان مسائل کے علاوہ میں بھی ہم قطعاً غور و خوض نہیں کر سکتے بلکہ عقائد میں محکمت قرآنی کی روشنی میں احادیث صحیحہ اور صحیح عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں بحث کی جاسکتی ہے اور پھر جب کہ قرآنی آیات عقائد کی اباحت اور دلائل سے بھری پڑی ہیں اور ساتھ چنانچہ ابوالقاسم قشیری (۳۵۶ھ) اپنی کتاب میں فرماتے ہیں:

”العجب ممن يقول ليس في القرآن علم الكلام وايات الاحكام

الشرعية تجدها محصورة والايات المنبهة على علم الاصول تربو على

ذلك بكثير فلايجحد علم الكلام الا مقلدا وذو مذهب فاسد“ (۳۴)

اسی مفہوم کو اس سے پہلے امام ابوالحسن اشعری نے ادا کیا اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگرچہ آنحضرت ﷺ نے ایک مسئلہ پر متعین گفتگو نہیں فرمائی اور نہ ہی صحابہ میں علماء اور فقہاء نے البتہ: ”ان النبی لم يجعل شيئا مما ذكر تموه من الكلام“ نیز یہ تمام چیزیں اور مسائل جن کا ذکر علماء متکلمین کرتے ہیں وہ تمام قرآن و سنت میں مجمل طور پر موجود ہیں تو گویا ایک نقل آنحضرت ﷺ سے منقول نہیں ہے البتہ قرآن و سنت میں جو نصوص آئی ہیں ان پر قیاس کر کے دلائل کے ساتھ انہوں نے ان تمام مشکوک باتوں کا رد کیا ہے۔ باقی یہ اشکال کہ صحابہ اس علم میں مشغول نہیں ہوئے نہ اس علم کی تحصیل کی نہ نظری دلائل اور منطقی الفاظ انہوں نے استعمال کئے بلکہ کتاب و سنت ہی پر اکتفا کیا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام کی مثال ایسی ہے کہ دشمن مقابلے میں نہیں آیا تو مسلح ہو کر چڑھ دوڑنا بلا ضرورت کون سی عقل مندی ہے۔ لیکن ہماری یہ حالت ہے:

”و نحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا فلايسعنا نعلم من المخطئ منا ومن

المصيب والاندب عن انفسنا“ (۳۵)

(۳۴) البياضی، شرح اشارات ۳۶/۴۸: عوامل و اهداف نشأة علم الكلام في الاسلام ۷۹، ۷۸۔ مجمع البحوث الاسلاميه القاهرة،

۱۹۷۳، ۵۱۳۹۳

(۳۵) الاشعري استحسان الخوض ۴/ اشارات ۲۲: مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ۲۲: اكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى /المقدمة على سامى النشار دار النهضة العربية الطباعة والنشر، ۱۹۸۴، ۵۱۴۰: مفتاح السعادة ومصباح السيادة لاحمد مصطفى المشهور طاش كبرى زاده، ۵/ دار الكتب الحديث القاهرة۔ وابن سبعين وفلسفة سعد الدين مسعود بن عمر مكتبه جامعة القاهرة ۸۶: والقسطاس المستقيم للغزالي مطبعة الجندی القاهرة ۱/ صون المنطق ۳/۲: نظرية المنطق محمد سيد الحليند ۶۹- ۷۵ المدخل لمحمود الشافعى ۳۲: استحسان الخوض ۱/ ۴- اشارات ۲۲، ۱۲: الطبقات السنية القاهرة: عبدالقادر التميمي ۱/ ۷۷- ۱۹۴: اعلام المناقب الاسلام ۱۲۱- ۱۲۳، ابوالحسن العامري، القاهرة، ۱۹۶۷: الفرق للبغدادي ۱۴/ ۳/۲/۱ کتاب التوحيد ۶: الاسماء والصفات للبيهقي تعليق الكوثري: المقدمة دار احياء التراث العربى بيروت



یعنی تیر اندازی چاروں طرف سے ہو رہی ہے لیکن ہم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ حق پر کون اور غلط کون۔ صحابہ نے اہل بدعت کے اعتقادی مسائل میں ہر طرح سے شکوک و شبہات عقلی اور نقلی دلائل سے دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ جیسے قدر یہ خوارج وغیرہ باقی اسلاف کا اس علم سے منع کرنا وہ مطلق نہیں تھا بلکہ وہ علم کلام جو اہل بدعت و ہوا کا گھڑا ہوا تھا جو کتاب و سنت کے مخالف تھا البتہ جو علم کلام قرآن و سنت کے ساتھ متفق تھا اور حدیث صحیح و عقل سلیم کے مطابق تھا اس سے باقاعدہ اسلاف نے کام لیا ہے اور کافی ذخیرہ چھوڑا ہے، جیسے امام ابی حنیفہؒ نے ”الفقه الاکبر والفقه الاوسط اور الوصیۃ اور العالم والمتعلم“ میں امام شافعیؒ نے حفص الفرد وغیرہ سے مناظرہ کیا۔ امام احمد بن حنبلؒ نے ”الرد علی الجہمیۃ فی علم الکلام“ میں لکھی مگر یہ سب کچھ عقیدہ اہل سنت والجماعت کے مطابق اور قرآن و سنت کے منہج پر لکھا تھا اور جو امام ابی حنیفہؒ نے اپنے بیٹے کو منع کیا تھا اور بیٹے نے کہا تھا آپ علم کلام سے کام لیتے اور ہمیں منع کرتے ہو۔ آپ نے بڑی اچھی بات فرمائی۔ آپ نے فرمایا

”کنا نتکلم وکل واحد منا کان الطیر علی راسه مخافه ان یزل صاحبه

وانسم تتکلمون وکل واحد منکم یرید ان یزل صاحبه ویکفر ومن اراده

فقد کفر“ (۳۶)

اسی پر شافعی اور احمد وغیرہ کا کلام محمول کیا گیا ہے۔ بعض معتزلہ نے حدیث کا انکار کیا اور علم الکلام کو گمراہی کا سبب قرار دیا ہے، لیکن متکلمین کی اکثریت قرآن و سنت صحیحہ کو لازم پکڑتی ہے اور وہ عقلی دلائل جو قرآن و سنت سے نہ ٹکرائے بلکہ دلیل سماعی کی وضاحت کرتی ہو تو اسے بھی لیتے ہیں اور قبول کرتے ہیں، جیسے امام ابن تیمیہؒ، عبد الوہاب متاخرین میں ابن حنبل اور امام ابی حنیفہ متقدمین نے قرآن و حدیث کو بالکل نہیں چھوڑا۔ اور جہاں تک منطق یونانی سے کام لینے کا تعلق ہے تو تحقیقات جدیدہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ متقدمین علماء اسلام نے اس منہج سے کام نہیں لیا۔ ان کا اپنا خاص منہج تھا جو کتاب و سنت سے مستنبط تھا اور خاص اسلامی فکر تھا جس کے دوستوں ہیں۔ نقد تاریخی جس سے حدیث میں کام لیا جاتا ہے۔ استدلال استقرائی جس سے قیاس فقہی میں کام لیا جاتا ہے۔ علماء اصول فقہ نے اس سے بڑا استفادہ کیا۔ یونانی منطق کا دخل تو صدیوں بعد ہوا اور پھر یونانی منطق سے علم کلام ہی میں کام نہیں لیا گیا بلکہ اصول فقہ اور علم تصوف میں بھی اس کا عمل دخل ہوا جیسا کہ امام غزالیؒ نے منطق کے اشکال صوری کو قرآن کریم کی طرف موڑنے کی کوشش کی اور اصول فقہ میں اس کا عمل دخل علم کلام میں فلسفہ کے دخل سے بہت پہلے ہوا اور علماء کی منطق یونانی پر تنقید ساری یونانی منطق پر نہیں تھی بلکہ جن مسائل دیدیہ کی تردید میں اس سے کام لیا گیا وہ غلط ہے۔ ورنہ یہ تو آلہ فکر ہے اگر صحیح ہو تو نتائج بھی صحیح نکلتے ہیں۔

ہاں اگر مواد میں کوئی فساد ہو تو نتائج میں فساد ہوگا۔ رہا امت میں اختلاف جو متکلمین کی وجہ سے پیدا ہوا تو یہ سارا کتاب و سنت اور اسلاف امت سے منہ موڑنے کا نتیجہ ہے، جیسے خوارج معتزلہ مشبہ نے ان مصادر کو ترک کر دیا ہے۔ وحدت فکر صحابہ کا طریقہ اپنانے سے ہی حاصل ہوگی۔ جیسے انہوں نے کتاب و سنت کو اپنا حکم بنایا۔ صحابہ انہیں دوسرے چشموں سے منسلک ہونے کی بناء پر راسخ فی العلم تھے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خوارج سے مقابلہ کرتے ہوئے فرمایا: ”فسان القرآن لا یسطق“ لہذا ضروری ہے کہ اختلاف کے وقت ان اولی الامر کی طرف رجوع کیا جائے جو کتاب و سنت کا علم رکھنے والے ہیں۔

## قولہ تعالیٰ

﴿وَلُورِدُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَالْأُولَى الْأَمْرُ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ۸۵)  
 اسی بناء پر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ فتنوں کے دور میں بدعت کا قلع قمع اور قباحات کو زائل کرنا وحدت امت کا ذریعہ ہے۔ ایک آدمی اگر زبان سے نہ کچھ کہہ سکے تو کم از کم دل سے تو برا جانے، اگر دل کا میلان جو رو ظلم کی طرف ہے تو ظالم ٹھہرے گا اور حق کی طرف مائل ہے تو اہل حق کا ساتھی ہے تو پھر اس کے ذریعہ سے جو معتقدین نے اسلام کی تبلیغ کی اس پر ان کی سعی کی قدر کی جاتی ہے۔ (۳۷)

## سلفی موقف

سلفی موقف کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ علم کلام میں مصروف ہونا یا اختیار کرنا حرام یا کم از کم مکروہ اور غیر مستحب ہے ابن تیمیہ جو سلفی مسلک کے شارح ہیں اپنی مشہور کتاب ”درء معارض العقل والنقل“ میں پہلے علم کلام کی مذمت کرنے والوں کے اعتراضات نقل کرتے ہیں جیسے شیخ الاسلام البرہوی ابو عبد الرحمن السبکی نے اور امام غزالی صاحب احیاء علوم الدین نے اختلاف نقل کیا ہے اور بطور حوالہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل کے اقوال نقل کئے ہیں۔ اس کے بعد امام ابن تیمیہ نے ان حضرات کا تعاقب کیا ہے اور فرمایا کہ امام احمد بن حنبل نے جمیہ کا رد کیا ہے اور نقلی و عقلی دلائل قائم کئے ہیں اور تردید کا حق ادا کر دیا ہے۔ امام غزالی کا یہ کہنا:

”ان احمد لم يتأول الاثلاثة احاديث وهذا غلط على احمد“۔ (۳۸)

امام ابن تیمیہ امام غزالی پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ دقت نظر کی کمی اور سلفی موقف سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ امام غزالی نے امام جوینی کا مسلک اختیار کیا ہے اور ان کی تحقیق من وعن قبول کر لی ہے جنہوں نے امام احمد سے دلیل عقلی کو قبول کرنے کا انکار نقل کیا ہے، امام ابن تیمیہ امام احمد کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”واما ما ذكره عن احمد فقد انكره اصحاب احمد حتى قال ابو البقاء العبكري لمن قرء عليه كتاب البرهان ”هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الامام احمد وهو كما قال فان احمد لم ينه عن نظر في دليل عقلي صحيح يفضي الى المطلوب بل في كلامه في اصول دين في الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالادلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف في كتبه وعند اصحابه ولكن احمد ذم الكلام البدعي ما ذمه سائر الائمة وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة والكلام في الله ودينه بغير علم واحمد اشهر واكثر كلاما في اصول الدين بالادلة القطعية نقلها وعقلها من سائر الائمة لانه ابتلى بمخالفتي السنة فاحتاج الى ذلك والموجود في كلامه من الاحتجاج بالادلة



العقلية على ما يوافق السنة لم يوجد مثله في كلام سائر الائمة“ (۳۹)

تو امام احمد نے ایسی عقلی دلیل جو صحیح اور مفہمی الی المطلوب ہو، سے منع نہیں کیا بلکہ اپنے ایسے دلائل مخالفین کے رد کیلئے استعمال کئے ہیں۔ البتہ ایسا علم کلام جو کتاب و سنت کے مخالف ہو اور اللہ اور اس کے دین کے بارے میں بغیر علم کے بات کہی گئی ہو، مذمت کی ہے۔ اسی لئے امام ابن تیمیہ نے تمام ان اعتراضات کو رد کیا ہے جو علم کلام سے متعلق امام احمد سے منسوب کئے گئے ہیں۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

مقصود یہ کہ امام احمد نے الہیات میں صحیح دلائل عقلیہ کو پیش کیا ہے۔ البتہ جو کتاب و سنت کے مخالف ہے اسے رد کیا ہے متوکل کو خط لکھتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

”لا احب الکلام فی هذا الا ما كان فی کتاب اللہ وحديث عن رسول اللہ

والصحابه والتابعين فاما غير ذلك فان الکلام فيه غير محمود“.

یہ کلام مکروہ نہیں اگر حدیث و سنت کے مطابق ہو بوقت ضرورت علم کلام خود استعمال کیا جاسکتا ہے اور اگر اس کی ضرورت درپیش ہو بلکہ ایسا کیا گیا بھی ہے، البتہ کلام مذموم وہ ہے جس کی مذمت اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے کی ہے ”جیسے جسدل یا مناظرہ بالباطل اور جدل بغیر علم البتہ مجادلہ شرعی وہ تو انبیاء نے بھی کیا ہے اور اس کا انہیں اللہ نے حکم دیا ہے۔

لقوله تعالى ﴿قَالُوا يَا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا﴾ (ہود: ۲۲)

﴿وتلك حجتنا اتيها هابراهم على قومه﴾ (انعام: ۱۸۳)

نیز فرمایا ہے:

﴿الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه﴾ (البقرہ: ۲۵۸)

مزید فرمایا:

﴿وجادلهم بالتى هي احسن﴾ (النحل: ۱۲۵)

یہ اوامر و وجوب کے لئے ہیں یا استحباب کے لئے جو ایسا کلام ہو وہ شرعی طور پر مذموم نہیں ہوگا۔ (۳۰)

خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام موافق کتاب و سنت محمود اور خلاف کتاب و سنت مذموم۔ امام ابن تیمیہ کا علم کلام میں اہم ترین کارنامہ یہ دوہی چیزیں ہیں اثبات و ابطال یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال اور عقائد اسلام کا اثبات۔ امام موصوف نے دونوں سے حصہ پایا ہے چنانچہ آپ نے فلسفہ و منطق و علم کلام پر علمی دیانت کے ساتھ تنقید کی ہے اور کتاب و سنت کے طرز و اسلوب کو ترجیح دی ہے۔

**علم کلام کا آغاز و ارتقاء**

ابتدائی دور جو پہلی صدی ہجری سے شروع ہو کر دوسری صدی کے آغاز تک رہا۔ اس دور میں باقاعدہ اس علم کی تدوین نہیں ہوئی۔ دور تدوین اور ظہور فرق: اس دور میں باقاعدہ اس علم کی تدوین ہوئی اور مختلف مکاتیب فکر و وجود میں آئے۔ یہ دور تقریباً چار صدیوں پر محیط ہے۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز سے تقریباً پانچویں صدی ہجری کے اختتام تک رہا۔ دور ارتقاء: اس تیسرے دور

میں اس علم کا خوب چرچا اور خوب ترقی ہوئی۔ البتہ اس دور میں علم کلام میں فلسفہ کی بہت حد تک آمیزش ہو گئی۔ یہ عرصہ چھٹی صدی ہجری سے شروع ہو کر نویں صدی ہجری پر محیط ہے۔ امام ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸ھ) کا دور بھی اس میں آتا ہے۔ اسی وجہ سے آپ نے فلاسفہ کا اپنے دور میں خوب رد کیا ہے۔ (تفصیلی گفتگو آئندہ ابواب میں آ رہی ہے) دو تقلید: اس دور میں علم کلام کے بارے میں کوئی خاص نیا کام نہیں ہوا۔ البتہ پہلے مسالک کو اپنایا گیا اور مختلف کتب کی تشریح و تفصیل اور حاشیہ آرائی ہوئی۔ یہ دور دسویں صدی ہجری سے لے کر بارہویں صدی ہجری پر محیط ہے۔ دو جدید دور آخری دو صدیوں پر محیط ہے، جس میں ہمارا یہ دور بھی ہے اور تاحال جاری ہے۔ (۴۱)

### دور اول:

علم الکلام در اصل مسلمانوں کا دریافت کردہ علم و فن ہے۔ "هذا العلم فيما اعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين" (۴۲)

مغربی علماء کا یہ کہنا کہ یہ مغربی علوم سے ماخوذ ہے صحیح نہیں اس لئے کہ یہ سب سے پہلے باقاعدہ خوارج اور معتزلہ میں رائج ہوا جس کی بنیاد کتاب و سنت صحابہ، تابعین اور عقل سلیم ہے۔ دور رسالت میں دین کے بنیادی امور میں غور و فکر کو نئے نئے سوالات اٹھانے اشکالات پیش کرنے اور اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ سے وضاحت چاہنے کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ چھٹے بڑے صحابہ کے دور میں بھی افہام و تفہیم کا سلسلہ جاری رہا۔ مگر کلامی افکار کی صحیح معنوں میں ابتداء پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ پہلے علم مسلمانوں کے قبضے میں رہا۔ آہستہ آہستہ دوسری اقوام کے اسلام میں داخل ہونے کی بناء پر، اس میں فلسفہ اور دیگر اقوام کے خیالات داخل ہوتے گئے۔ جس کی بنیادی طور پر تین وجوہات ہیں۔

واعتقدان الدراسات الموضوعية لتاريخ هذا العلم بقدر ماتسعف الشواهد المتاحة تعود في الاصل الى الكتاب والسنة والى تفاعل العقل المسلم في عصر الصحابة والتابعين مع هذين المصدرين الاساسيين للاسلام. (۴۳)

رسول اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد خلفاء راشدین کے عہد میں اسلامی فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ جوں جوں نئے نئے ممالک فتح ہوتے گئے۔ ان میں اسلامی تعلیمات کچھ تو اپنی سادگی اور فطرت انسانی کے قریب تر ہونے کے باعث اور کچھ حکمران قوم کے دین و مذہب کے قریب ہونے کی وجہ سے پھیلتی رہیں اور لوگ کثرت سے اسلام میں داخل ہوتے چلے گئے۔ یہ لوگ اپنے آبائی مذاہب کے بعض عقائد و رسوم اور اپنی تہذیب و ثقافت کے مظاہر ساتھ لائے۔ اس معاملے میں اسلام خاصا لچکدار دین ہے کہ جب تک کوئی عملی عقیدہ یا رسم اس کے مبادی و اصول سے نہ ٹکرائے وہ لوگوں کے معاملات میں دخل نہیں دیتا۔ نئے آنے والوں میں عجمی، رومی، مجوسی، پارسی، یونانی، بدھ، ہندو، لاندہب، ترک، مالوی، مزدکی، غرض مختلف اقسام و اجناس اور مذاہب و ادیان کے لوگ تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ ان کے اختلاط سے زنادقہ و الحاد کی تحریکیں اٹھیں۔ ان اقوام کے غلام و لونڈیاں شاہی محلات و امراء کے

گھروں کی زینت بنیں۔ بعض تو اپنے اصل دین پر رہیں اور بعض نے اسلام قبول کر لیا۔ ان میں سے جو نسل پیدا ہوئی وہ آگے چل کر سیاست و معاشرت پر چھا گئی۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ خلفاء بنی امیہ و بنی عباس کی اکثریت لوٹدیوں کی اولاد تھی۔ علی بن الحسین (زین العابدین) جو علماء و آئمہ دین میں ایک بلند مقام رکھتے تھے۔ وہ بھی ایک ایرانی خاتون شہربانو کے بطن سے پیدا ہوئے۔ یہ خاتون خلافت فاروقی میں مال غنیمت میں آئیں تھیں۔ اسی طرح کئی آئمہ فقہ و حدیث عجمی النسل تھے۔ بنی امیہ میں خالد بن یزید بن معاویہ کو یونانی فلسفے، ریاضی، ہیئت اور علم نجوم سے خاصی دلچسپی تھی۔ علامہ شبلی فرماتے ہیں:

”ابو جعفر منصور عباسی نے یونانی، ہندی، رومی اور عجمی فلسفے اور ادب و ثقافت کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرایا۔ اس طرح مسلمان دیگر اقوام کے علوم اور حکمت و فلسفہ سے آشنا ہوئے۔ سلسلہ چلتا رہا اور مامون عباسی نے اسے بہت وسعت دی۔ اس نے یونانی، رومی اور عجمی ثقافت و ادب کی سرپرستی میں اپنے سب پیش روؤں کو مات کر دیا۔ مختلف تہذیبوں کے ملاپ مختلف مذاہب کے میل جول دیگر اقوام کے علوم کی وسیع اشاعت نے مسلمانوں میں نئے نئے خیالات کی ترویج کی اور بہت سے نئے فرقے پیدا ہو گئے۔“ (۴۴)

پہلی دو صدیوں میں جن مسائل پر زیادہ بحث ہوتی تھی وہ قرآن و حدیث میں بیان کردہ توحید و رسالت، بعثت بعد الموت وغیرہ مسائل تھے۔ جن پر عقلی استدلال پیش کئے جاتے اور مخالف فریق دحریت و وثنیت، یہودیت، مسیحیت وغیرہ تھے۔ جن کا عقلی اور نقلی طریقے سے رد کیا جاتا رہا۔ قرآن حکیم نے بھی عقلی طور پر غور و فکر کی دعوت دی۔ غور و فکر کا نتیجہ ہے کہ محکم و متشابہ کے پیش نظر کئی فرقوں میں اختلاف ہوا۔ قرآن حکیم کے استدلال کو دیکھ کر علماء اسلام نے کلامی دلائل اخذ کئے۔ مثلاً:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ...﴾ (البقرة: ۲۱)

اس سے دلیل ”الاختراع والعناية“ اخذ کی گئی ہے تاکہ عقلی طور پر اللہ کے وجود اور اس کے کمالات کو ثابت کیا جاسکے۔

استنبط العلماء ماعرف بدليل الاختراع والعناية لاثبات وجود الله تعالى وكمالاته (۴۵)

﴿لَيْزُ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ﴾ (الشورى: ۵۶)

میں اعجازی شان سے مضمون رسالت اور قبل البعث آپ کی حالت کو بیان کیا گیا ہے۔ جس سے عقلی طور پر آپ کی رسالت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس طرح بعثت بعد الموت پر اس آیت سے عقلی طور پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

﴿قُلْ يَحْيَىٰ الَّذِي أَنشَأْنَاهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ۷۹)

یہ آیات ”بعثت“ پر اہل حکمت کے لئے بہترین دلائل ہیں۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ سے حدیث میں ہے کہ صحابہ ایسے سوالات کرتے جن سے حقیقت ایمان پر روشنی پڑتی اور ایمان میں زیادتی کا موجب بنتا ہے اور اس سے ان لوگوں کے نظریہ کی بھی

تردید ہو جاتی ہے جو قطعاً علم کلام میں غور و خوض سے منع کرتے ہیں۔ ہاں اس سے البتہ اگر گمراہی پھیلتی اور ہدایت کا راستہ بند ہوتا ہو تو پھر قطعاً منع ہے اور اگر موجب زیادتی ایمان ہو تو ہرگز منع نہیں بلکہ صحابہ سے اس طرح کی بحث و تحقیص ملتی ہے۔ صحابہ آنحضور ﷺ سے سوال کرتے اور آنحضور ﷺ جواب دیتے الایہ کہ کسی سوال کا جواب ہی نہ ہو۔ جیسے قیام قیامت کے بارے اور وہ مسائل جن میں صرف عقل کی رہنمائی حاصل نہیں ہو سکتی جیسے تقدیر میں غور و خوض۔ اس طرح کے مسائل سے آنحضور ﷺ سختی سے منع فرماتے اور اگر مسائل کی یہ حیثیت نہ ہوتی تو آپ تسلی بخش جواب دیتے۔ جیسے اہل کہف، ذوالقرنین اور روح کے بارے میں پوچھا گیا۔ نیز

﴿انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جهنم﴾ (الانبیاء: ۹۸)

سے ملائکہ، حضرت عزیر اور حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں سوال کیا گیا کہ یہ بھی جہنم میں جائیں گے۔ آپؐ نے فرمایا:

((من احب ان يعبد من دون اللہ فهو مع عبده))

ورنہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون﴾ (الانبیاء: ۱۰۱)

علامہ ابن قیم کی کتاب ”زاد المعاد“ میں اور ”سیرت ابن ہشام“ میں یہ تفصیل موجود ہے۔ اسی طرح آنحضور ﷺ کسی وقت قرآن حکیم سے استدلال کرتے ہوئے عقلی دلیل بھی پیش فرماتے۔ ”ایہ المہالہ“ کی تفسیر میں آنحضور ﷺ کی تفسیر میں آنحضور ﷺ کا یہ فرمان موجود ہے:

”الستم تعلمون انه لا يكون ولد“ الا وهو يشبه اباہ قالو بلی“ (۴۶)

قرآن و سنت اور عقلی دلائل میں غور و فکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے اباحت میں ذرا وسعت پیدا ہوئی اور کچھ مسائل پیدا ہوئے۔ جن میں تین مسائل بہت مشہور ہوئے۔ حکم مرتکب کبیرہ، الانسان بین الجبر والاختیار، مسئلہ امامت نہایت اختصار سے ان تینوں مسائل پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔ مسئلہ حکم مرتکب کبیرہ کے بارے دو جماعتیں ہیں خوارج، علماء اہل سنت۔ خوارج پھر دو جماعتوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ انتہا پسند اور اعتدال پسند۔ انتہا پسند تو ہر مرتکب کبیرہ شخص کو قطعاً کافر سمجھتے ہیں اور خلود فی النار کا نظریہ رکھتے ہیں۔ اور ان آیات کی جو اس موقف سے ٹکراتی ہیں تاویل کرتے ہیں۔ اس بناء پر حضرت علیؑ کی تکفیر کر کے اور ان کی اطاعت سے نکل گئے۔ حروراء کے علاقے کو اپنا ٹھکانہ بنالیا تھا ”لاحکم الا للہ“ کا نشان امتیاز تھا۔ ان کو خوارج ”حروریہ“ اور ”محلکہ“ بھی کہا جاتا ہے ان میں ازرقہ فرقہ تو انتہائی تشدد ہوا جو ہر مخالف کو کافر خیال کرتا اور ان کی عورتوں اور بچوں تک کے قتل کو جائز قرار دیتا ہے۔ مشرکین کے بچوں کو مخلد فی النار قرار دیتا ہے۔ بعض احادیث اور احکام کا منکر تھا جیسے رجم زانی کا مسئلہ، کچھ عرصہ یہ حکومت میں بھی آئے مگر بعد میں یہ زوال پزیر ہو کر ختم ہو گئے۔ البتہ ان میں اباضیہ فرقہ معتدل فرقہ ہے جو مخالف کو کافر تو کہتا ہے لیکن ملت اسلامیہ میں داخل سمجھتا ہے کیونکہ یہ کفر کو کفر نفی قرار دیتے ہیں۔ کفر ملت نہیں، لہذا یہ سب سے نکاح اور معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ (۴۷)

(۴۶) تفسیر ابن کثیر ۱۹۸/۳، ابن قیم، زاد المعاد: ۵۷/۳، سیرۃ ابن حشام: ۳۱۵/۱

(۴۷) الفرق بین الفرق: ۵۴، فرغل، نشاۃ: ۴۷، عبدالعزیز فرہاروی مولانا: النبراس: ۱۵۰، معمر، العباسیۃ: ۶۵، ابن عبد البر: جامع بیان

یہ فرقہ دور اسلامی کے شروع سے کافی عرصہ رہا۔ ان کا شیخ ”عبداللہ“ تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباس سے حضرت علیؑ کے بارے مکالمہ کے بعد بہت سے ان میں مسلمان ہو گئے تھے۔ ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن عباس سے تین سوال کئے تھے۔ حضرت علیؑ نے ان الحکم اللہ کی خلاف ورزی کی، لہذا (معاذ اللہ) کافر ہو گئے۔ حضرت عائشہ ام المؤمنین سے جنگ کی تو ان کو قید نہیں کیا اور نہ ان کے مال کو مال غنیمت سمجھا۔ اگر یہ لوگ مومن تھے تو لڑنا جائز نہیں اور اگر کافر ہیں تو قید و غنیمت جائز۔ امیر المؤمنین کا لفظ انہوں نے معاہدے کے وقت منادیا تھا جس کا مطلب ہے کہ آپ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہوئے۔ ان کا جواب حضرت عبداللہ بن عباس نے دیا۔ حکیم کا مسئلہ خود قرآن حکیم میں آتا ہے۔ کسی آدمی عادل کو حکم بنایا جاسکتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ:

﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدَلٍ مِّنكُمْ﴾ (المائدة: ۹۵)

اگر شکار کے باب میں حکم ہو سکتا ہے تو انسانی خون کے بارے کیوں نہیں۔ حضرت عائشہ ام المؤمنین ہیں ان کو قید نہیں کیا جاسکتا۔ باقی حضرت علیؑ نے جو لفظ امیر المؤمنین منادیا تھا تو خود آنحضور ﷺ نے حدیبیہ کے موقع پر ”رسول اللہ“ کے الفاظ منادیئے تھے۔ یہ سن کر دو ہزار باباضیہ خوارج نے توبہ کر لی تھی اور جو حضرت علیؑ کے مقابلے میں آئے، مقتول ہوئے۔ وقد یفسر البعض موقفهم بالممالة والدفاع عن السلطة الاموية القائمة ولكن لا نجد علی هذا دليلاً حاسماً۔ (۴۸)

ان کے مقابلے میں مرجہ فرقہ پیدا ہوا جو مرتکب کبیرہ کو مومن مانتا ہے اور عمل کو ایمان کا جز نہیں مانتا۔ بعض اعتبار سے ان میں افراط و تفریط ہے اور وہ یہ کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی قسم کا گناہ مضر نہیں۔ جیسا کہ کفر کے ساتھ کسی قسم کی اطاعت فائدہ نہیں دیتی، آیات وعد اور بشارت کو دلیل میں پیش کرتے اور آیات وعید کے انذار میں تاویل کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں علماء اسلاف اور صحابہ و تابعین کبار کا موقف قرآن کی تمام آیات وعد و وعید کے بالکل مطابق ہے اور وہ یہ کہ مسلمان اگر چہ مرتکب کبیرہ ہو، ملت اسلامیہ سے خارج نہیں ہوتا۔ جب تک ضروریات دین کا انکار نہ کرے۔ البتہ فاسق مسلمان ہے۔ جس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ خواہ معاف کر دے یا ان کے بارے سفارش کا حق دیدے یا سزا دے لیکن خلود فی النار نہیں کیونکہ یہ کفار اور مرتدین کے ساتھ خاص ہے۔ فذلک خاص بالمرتدین و الکفار اما ذکر بعض المتسامحین من اهل السنة و غیر ہم مع ہذہ الطائفة فہذا خلط لا مبرر لہ۔ (۴۹)

”الانسان بین الجبر والاختیار“ اس بارے چار موقف ملتے ہیں۔ انسان اپنے اعمال کے بارے ”مفوض“ ہے۔ خود اعمال کا ذمہ دار ہے۔ خود اپنی مرضی سے کرتا ہے۔ اللہ کی معاونت کو اس میں دخل نہیں۔ بعض متکلمین اس کی نفی کرتے ہیں۔ ورنہ جبر لازم آتا ہے۔ ان کو قدر یہ کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کا دو مسائل میں ان کے ساتھ اتفاق ہے۔ حریت انسان اور مسئولیت انسان میں باقی تمام باتوں میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار نہیں ہے۔ بلکہ سب کچھ قدرت الہیہ کے تحت ہو رہا ہے۔ انسان کی حیثیت ایک ”پر“ کی سی ہے جسے ہوائیں اڑا کر لئے پھرتی ہیں۔ اشاعرہ کا موقف ہے کہ انسان کو ارادہ اور استطاعت ملی ہے اپنی مرضی سے ان کو اپنے کام میں لاتا ہے۔ درمیانی موقف یہ ہے کہ انسان کو قدرت و ارادہ حاصل ہے۔ جس سے کوئی کرتا ہے۔ لہذا انسان کا سب ہے نہ کہ خالق اور یہی موقف تمام اہل سنت والجماعت کا ہے۔ اس کے علاوہ اس پہلی صدی ہجری میں کچھ اختلافی مسائل اور بھی پیدا ہوئے۔ مثلاً مشاجرات صحابہ کا مسئلہ، اختلاف مرتدین اور قتل البغاة نیز حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ



اموی دور میں ولی عہد اور ملوکیت اور صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ۔ (۵۰)

قرن اول میں ایک مسئلہ امامت کا پیدا ہوا اس سلسلے میں بعض غالی فرقے پیدا ہوئے جیسے: انا عطیہ: جو مسئلہ بداء، علم سری اور تنازع کے قائل تھے۔ البیانہ: (بیان ابن سمان مقتول ۱۱۹ھ کے قبضین) حلول تجسیم اور بعض احکام شرعیہ کو منسوخ مانتے ہیں۔ المغیرہ (مغیرہ بن سمیعہ مقتول ۱۱۹ھ) نصوص کی تاویل باطنی کرتے ہیں رجحان، تجسیم اور نور محمدی کے قائل ہیں۔ المصوریہ: تمام شرعی احکام کو منسوخ مانتے ہیں۔ یہ فرقہ اسماعیلیہ فرقہ سے پیدا ہوا۔ خطابیہ: صحابہ کی تکفیر کرتے ہیں اور امام جعفر صادق کی طرف آراء کو منسوب کرتے ہیں۔ جب کہ امام موصوف ایسی آراء سے بری الذمہ ہیں۔ (۵۱)

## دور ثانی

یہ دور دوسری صدی ہجری کے اوائل سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آخر اور پانچویں صدی ہجری کے اوائل تک کا ہے۔ اس دور میں اسلامی دنیا یونانی فلسفہ، منطق اور علوم طبیعیہ سے روشناس ہوئی اور عیسائی، یہودی، مجوسی، بدھ اور دیگر مذاہب کے فکار و تحقیق و تنہیم و دفاع کا کام شروع ہوا۔ اکثر مسائل کا تعلق خدا کے وجود، ذات و صفات کے مابین رشتہ توحید اور امکان روست تھا۔ دوسرے درجے پر وہ مسائل تھے جن کا تعلق نبی کی ضرورت، پہچان، معجزات کی افادیت، قرآن مجید کے اعجاز اور رسالت محمدی ﷺ کے اثبات سے تھا۔ معاد کے مسائل کی طرف اس دور میں توجہ کم ہوئی۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں غالب رجحانات دو تھے۔ ایک رجحان وہ تھا جسے ترجمانی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اس رجحان کی نمائندگی میں علماء حدیث اور اصحاب روایت پیش پیش تھے۔ دوسرا رجحان وہ تھا، جس کی نمائندگی وہ لوگ کر رہے تھے جو اپنے آپ کو اصحاب توحید و عدل کہتے تھے۔ انہیں بعد کے مؤرخین کلام نے معتزلہ کا نام دیا ہے۔

اگرچہ معتزلہ کے درمیان مختلف مسائل پر اختلاف تھا۔ لیکن چند نظریات پر سب متفق تھے۔ علاوہ ازیں قرآن و حدیث کے فہم اور ان سے استنباط کلامی مسائل میں علماء کے اتفاق یا اجماع کی حیثیت اور عقلی وجوہ اور دلائل کی اہمیت جیسے منہاج و استدلال کلامی کتب میں واضح طور پر موجود ہیں اس گروہ کا ایک مخصوص مسلک تھا۔ جہاں تک ان کے مشترک نظریات کا تعلق ہے۔ وہ ہمیں پوری صحت کے ساتھ معلوم ہیں۔ لیکن جہاں تک ان کے منہاجی اصولوں کا تعلق ہے ان کے بارے میں ہم تک جو معلومات پہنچی ہیں وہ شک و شبہ سے بالاتر نہیں۔ بالخصوص حدیث اور اجماع سے متعلق ان کے راویوں کے بارے میں جو روایات ہم تک ان کے مخالفین اور ناقدین کے الفاظ میں پہنچی ہیں وہ نزاعی اثرات سے محفوظ نہیں ہیں۔ چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں عراق میں امام ابو الحسن الاشعری (م ۳۳۱ھ) اور خراسان میں ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) نے کلام کی ایک دوسری طرح ڈالی، جو اہل روایات اور معتزلہ کے درمیان توسط کی ایک نمایاں کوشش تھی۔ یہ دونوں بزرگ عقلی وجوہ کی بناء پر نصوص قرآن و حدیث میں تعبیر و تاویل کے قائل تھے۔ اصحاب روایت کی طرح انہوں نے توقف کی راہ اختیار نہیں کی۔ اور معتزلہ کے برخلاف تاویل کو ایک حد سے آگے بڑھانا پسند نہیں کیا۔ انہوں نے کبھی عقلی مشکلات کی وجہ سے کسی حدیث کو رد نہیں کیا۔ یا رواۃ حدیث پر جرح نہیں کی۔ علماء کے اتفاق کو انہوں نے

ایک حجت سمجھا اور اس کا احترام کیا۔ انسانی علوم بالخصوص منطق اور اس کے ساتھ ان کا رویہ اور ان کے متبعین کا رویہ گریز اور اجتناب کا نہیں بلکہ تنقید اور استفادہ کا تھا۔ انہوں نے کلام کے مسائل میں وسعت دی اور ان پر اپنے اپنے منہج سے اظہار خیال کیا۔ امام اشعری اور امام ماتریدی منہاج کلام کے علاوہ مختلف بنیادی نظریات پر بھی متفق ہیں۔ بعض مسائل میں یقیناً ان کے درمیان اختلاف حقیقی ہے۔ وہ خدا کے وجود اور وحدت کی معرفت میں عقل کے دخل، افعال الہیہ میں حکمت انسانی، اختیار و ارادے کی حیثیت اور اخلاقی اصولوں کے علم سے متعلق ہیں۔

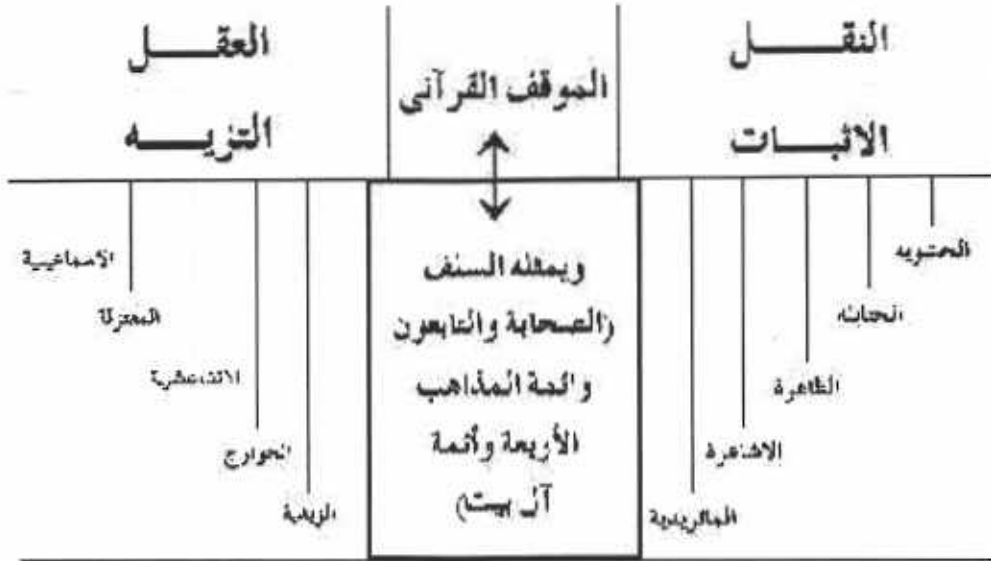
اشعری کلام شدید نزاعی ماحول میں پروان چڑھا۔ جس کی وجہ سے مذکورہ مسائل میں اشاعرہ کا فکر اعتدال کی راہ سے ہٹ گیا۔ ماتریدی کلام نے مملکت اسلامیہ کے ایک گوشے میں ترقی پائی اور جدل و نزاع کے برے اثرات سے نسبتاً زیادہ محفوظ رہا۔ امام ابوحنیفہ کی اعتدال پسند شخصیت کا بھی اس مکتبہ فکر پر گہرا اثر پڑا۔ درمیان کی راہ اختیار کرنے کی وجہ سے امام اشعری کو معتزلہ اور اہل روایت دونوں سمتوں سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ بالخصوص اہل روایت کی مخالفت زیادہ ثابت ہوئی۔ اس مخالفت کا نتیجہ تھا کہ متعدد دگراں قدر کتابوں اور رسائل، کامیاب مذاکروں اور وسیع مراسلت کے باوجود بھی امام اشعری کو مقبولیت نصیب ہوئی۔ خوش قسمتی سے اشعری مذہب کو ابوبکر باقلانی (م ۴۵۴ھ) ابواسحاق اسفرائینی (م ۴۱۷ھ) امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ھ) اور ابو حامد الغزالی (۵۰۵ھ) جیسے عظیم افراد مل گئے۔ جن کی کاوشوں سے کوئی دو سو سال بعد اشعری کلام کو علماء اور عوام میں مقبولیت نصیب ہوئی۔ اس طرح عالم اسلام کے مشرقی حصے میں ماتریدی تحقیقات کو مقبولیت حاصل کرنے میں ایک طویل عرصہ لگا۔

معتزلہ مذہب اہل روایت اور اشاعرہ دونوں کی مخالفت کی وجہ سے ابتدائی کامیابی کے باوجود آخر میں صرف چند مخصوص گوشوں میں محدود ہو کر رہ گیا۔ البتہ ان کے بیشتر نظریات کو مختلف شیعہ حلقوں میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ اگرچہ امامت، عصمت امام اور چند اور مسائل میں شیعہ فرقوں نے علیحدہ نظریات اختیار کئے۔ ساتویں صدی کے اواخر میں اہل روایت کے کمپ سے ایک عظیم شخصیت ابھری جس نے کلام کے تمام مکاتیب و نظریات کا ایک نئے انداز سے جائزہ لیا اور ان پر مفصل تنقید کی۔ یہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کی عظیم شخصیت تھی۔ لیکن بوجہ بعد کے کلامی فکر نے اس تنقید سے فائدہ نہیں اٹھایا۔ امام ابن تیمیہ چونکہ موقف قرآنی اور سلفی کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ علم کلام کے دس مکاتیب موجود تھے اور امام صاحب نے اپنی حد تک ان پر تنقید کی ہے اور موقف سلفی کو ترجیح دی ہے چونکہ یہ موقف افراط و تفریط سے محفوظ ہے جس میں مندرجہ ذیل خصوصیات پائی جاتی ہے۔

عقل و نقل کے اختیار کرنے میں اعتدال پر ہے۔ اگرچہ ان کے ہاں وحی کو بلند مقام حاصل ہے کیونکہ دینی عقیدہ (ایمان) محض مادی نہیں ہے بلکہ شرعی ہے اور قبول کرنا مکلف پر لازم ہے۔ تاویل کے اختیار کرنے میں حد سے نہیں برہتے بلکہ لغوی قواعد اور شرعی ضرورت کے مطابق ہی تاویل سے کام لیتے ہیں اور وہ معنی اختیار کرتے ہیں جس سے تشبیہ اور حسی کیفیت لازم نہ آئے۔ بلکہ اثبات صفات بلا تشبیہ اور تنزیہ بلا تعطیل کو اختیار کرتے ہیں۔ تمام صحیح شرعی دلائل کو تسلیم کرتے ہیں جن میں سب سے پہلے قرآن اور دوسرے نمبر پر اجماع اور تیسرے نمبر پر احادیث متواترہ اس کے بعد احادیث خواہ وہ صحیح ہوں یا حسن، ضعیف ہوں یا موضوع ان کو تو قطعاً قبول نہیں کرتے۔ بالخصوص عقائد کے باب میں ان کے ہاں شریعت کی پابندی کا التزام، اصولی عقائد اور عملی فروعات برابر

نہیں۔“ (۵۲)





نقشہ میں مختلف کلامی فرقوں میں تمسک بالقرآن والحدیث اور سلف صالحین صحابہ تابعین تبع تابعین کے اعتبار سے قرو بعد کو ظاہر کیا گیا ہے۔ نقلی اور عقلی استدلال کا غلبہ ظاہر کیا گیا ہے کہ اچبات صفات باری تعالیٰ کے کون اور تنزیہ کے کون زیادہ قائل ہیں۔

الحشویہ

علم کلام کے میدان میں جو فرقے ملت اسلامیہ کے قریب ہیں ان میں سے ایک فرقہ فرقہ حشویہ ہے۔ یہ فرقہ مشبہ بھی اسی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ یہ فرقہ خالق کو مخلوق کے مشابہ مانتا ہے۔ ان میں جو لوگ غالی ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ ایک جسم ہے جس کے ہماری طرح اعضاء اور جوارح ہیں۔ یعنی ”وجہ“، ”ید“ اور ”ساق“ اس کے لیے ثابت ہیں اور وہ خدا عرش پر بیٹھا ہوا ہے ان میں سے جو ذرا معتدل ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے لیے وجہ ید قدم اور ساق کو ثابت تو کرتے ہیں مگر اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا وجہ ہماری وجہ کی طرح نہیں۔ اس کا قدم، اس کا ساق، ہمارے قدم اور ساق کی طرح نہیں۔ متکلمین کی اصطلاح میں اس معتدل فرقے کا نام حشویہ ہے۔ جو نصوص کے ظاہری الفاظ سے ہٹنا نہیں چاہتا۔ مگر تجسیم اور تشبیہ سے بچنے کے لئے لیس کمثلہ شی کا اقرار کرتا ہے۔

”اما الفرقة الحشویہ فانهم قالوا ان طریق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل اعني ان الايمان بوجوده الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه ان يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به ايماناً كما يتلقى منه احوال المعاد وغير ذلك مما لا دخل للعقل فيه وهذه الفرقة الضالة الظاهر من امرها انها مقصورة الشارع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى.... وذلك انه يظهر من غير ما ياتي من كتاب الله تعالى انه دعا الناس الى التصديق بوجود الباري سبحانه بادلة عقلية منصوص عليها“۔ (۵۳)

مذکورہ عبارت سے حشویہ کے بارے میں تین باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ اولاً ایمان باللہ کے لئے وہ صرف نص پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور عقلی دلائل کو جائز نہیں رکھتے۔ ثانیاً نصوص دینیہ کے سمجھنے میں کوئی تاثر نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ عقل کے بغیر نہ نصوص کو سمجھا جاسکتا ہے اور نہ ہی براہین عقلیہ کے بغیر عقائد دینیہ واجبہ کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ثالثاً ظاہر نص کی پیروی سبب بنتی ہے تجسیم و تشبیہ کی۔ بعض اوقات یہ بات صوفیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔ حشویہ کا تصور الہ دراصل ”قیاس الغائب علی الشاہد“ کے اصول پر مبنی ہے۔ حشویہ فرقہ کے معرض وجود میں لانے کا باعث یہودی اور عیسائی تھے جنہوں نے اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور اپنے پاس موجود اساطیر کو لوگوں میں پھیلاتا شروع کر دیا تھا۔ جہالت کی بناء پر لوگوں نے بآسانی ان کے خیالات کو قبول کر لیا۔ ”وہناک حشویہ مشبہة تنتمی الی الحنابلہ وان تبرأمنہا محققو الحنابلہ انفسہم“۔ (۵۴)

حشویہ مختلف گروپوں میں پھیل کر کچھ حنابلہ، شیعہ، سنی، حنبلی بن گئے ”فہناک حشویہ بین اہل السنۃ بین الشیعۃ یظہرون فی عصور مختلفۃ“ (۱۸) محدثین کی صفوں میں آئے اور کچھ مفسرین میں آ گئے۔ جیسے مقاتل بن سلیمان اور کچھ صوفیاء میں جیسے سالمیہ، حلما نیہ اور کرامیہ۔ لیکن یہ سب خالص حشویہ نہیں ہیں اس لئے کہ تجسیم و تشبیہ کو اختیار کرنے کے ساتھ عقلی استدلال کو بھی جگہ دیتے ہیں۔ ڈاکٹر حسن محمود الشافعی حشویہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اما کلمۃ حشویۃ، نفسہا فقد قال البعض انها مأخوذة من الحشویہ لان هؤلاء السذج أو المعرضین من الرواة كانوا یحشون الاحادیث الی لا اصل لها فی الاحادیث المرویة عن رسول اللہ ﷺ ای یدخلونہا فیہا فلیست منہا۔ (۵۵)

بعض فرماتے ہیں کہ امام بصری رحمۃ اللہ علیہ اہل علم کی مجلس میں بعض علمی باحثین کے بارے میں یہ لفظ استعمال فرماتے تھے۔ ”لقال ردوا هؤلاء الی حشا الحلقة ای فی وسطہا فسمو الحشویۃ ای وسطہا“ بعض متکلمین کہتے ہیں کہ ان کے اس نظریہ کی بناء پر ”ان اللہ تعالیٰ ذو مکان“ ای انہ سیصبح فی حشو العالم ای داخلہ۔ (۵۶)

معزلہ

علم کلام کے میدان میں یہ قدیم فرقہ ہے جو عقلی استدلال کی طرف زیادہ میلان رکھنے والا تھا۔ دور عباسیہ کا سب سے بڑا فتنہ اعتزال تھا جو یونانی علوم و فنون کا لازمی نتیجہ تھا۔ دوسری صدی ہجری میں مسلمانوں کو یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا۔ یہ فلسفہ محض چند خیالات و قیاسات کا مجموعہ تھا۔ جس کے پیچھے کوئی اصلیت و حقیقت نہ تھی۔ اس دور کے اختلافات کی اصلیت اسی قدر تھی کہ محدث و الفاظ جس کے ساتھ خاص تجربات و وابستہ ہوں وہ ایک غیر محدود ذات کی حقیقت و صفات کو کس طرح بیان کر سکتے ہیں۔ اس بارے

(۵۴) نشأة الفكر، الفلسفی، ۶۰۲/۱: المفید ۹، اوائل المقالات ۹، السنہوتی، التشبیہ والتزہی، بحوالہ مدخل ۷۰

(۵۵) الکونری مقدمہ تبیین، ابن عساکر، ۵

(۵۶) ابو الحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عزیمت، ۸۲/۲: کراچی ۱۹۷۹ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۳۰۹/۲۱: شیخ ابو زہرہ

اسلامی مذاہب کار خانہ بازار فیصل آباد، خواجہ عبداللہ اختر، مذاہب اسلامیہ ۱۸۶، ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۸۶

میں انسان کا علم صرف انبیاء کی اطلاع اور وحی الہی تھا۔ صحابہ کرام، تابعین آئمہ دین، محدثین اسی مسلک پر قائم تھے اور مسلمانوں کی ساری توجہ دعوت اسلام، جہاد اور زندگی کے عملی مسائل کی طرف تھی۔ جب یونانی اور سریانی کتابوں کے ترجمے ہوئے قدیم مذاہب و ممالک کے علاوہ، متکلمین سے اختلاط ہوا تو امت کے جو گروہ بحث سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے تھے جن کی ذہانت میں گہرائی و پختگی سے زیادہ سطحیت اور جدت تھی۔ اس طرز فکر اور طریقہ بحث سے متاثر ہوئے۔ اس نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ان کے باہمی تعلق، کلام الہی، رویت باری تعالیٰ مسئلہ عدل و تقدیر، جبر و اختیار کے متعلق ایسی بحثیں اور مسائل پیدا ہو گئے جو نہ اپنی حیثیت سے ضروری تھے نہ دنیاوی حیثیت سے مفید بلکہ مملکت کی وحدت اور مسلمانوں کی قوت عمل کے لئے مضر تھے۔ اعتزال کے معنی کسی شخص یا گروہ سے الگ ہو جانے کے ہیں۔ معتزلہ کے افکار و نظریات سے وحدت امت کو جو نقصان پہنچا اس کا تفصیلی جائزہ لینے سے قبل ہم اس فرقہ کے آغاز اور اس کے بنیادی عقائد کا نہایت اجمالی تعارف پیش کریں گے۔ اس فرقہ نے اموی دور میں ہال و پرنکالے اور عباسی خلافت میں عرصہ دراز تک اسلامی فکر پر حاوی رہا۔ اس فرقہ کے وقت ظہور میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب حضرت حسن امیر معاویہ کے حق میں خلافت سے دستبردار ہوئے تو اصحاب علیؑ کی ایک جماعت سیاست سے کنارہ کش ہو گئی اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ چنانچہ ابو الحسن الظفری کی اپنی کتاب ”اہل الاحواء والبدع“ میں لکھتے ہیں۔

”انہوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا اس لئے کہ جب حضرت حسن بن علیؑ نے حضرت معاویہؓ کی بیعت کی اور خلافت انہیں تفویض کر دی تو ان لوگوں نے حسنؑ اور معاویہؓ دونوں سے کنارہ کشی کر لی بلکہ سب سے الگ ہوئے۔ یہ لوگ اصحاب علیؑ تھے۔ اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے کہ ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے“ (۵۷)

علماء کا دوسرا بڑا گروہ معتزلہ کے بارے میں کہتا ہے کہ رئیس معتزلہ واصل بن عطاء تھے۔ یہ حسن بصری کے حلقہ درس میں حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور و شور سے اٹھا اور اسی نے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟ حضرت حسن بصریؒ کی مخالفت کرتے ہوئے واصل نے کہا:

میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر اور ایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔ اس اختلاف کے بعد واصل نے حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی اور اسی مسجد میں ایک علیحدہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔ جب واصل حضرت حسنؒ سے الگ ہو گیا تو خواجہ حسن بصریؒ نے کہا واصل بن عطاء ہم سے الگ جا بیٹھا ”عزلت“ پکڑی۔ اس لئے اس فرقہ کا نام ”معتزلہ“ ہوا جو عزل سے مشتق ہے۔ (۵۸)

(۵۷) نجم الغنی رام پوری مولانا، تعلیم الایمان ۱۰۲/۱، منشی نو لکھنؤ ۱۹۲۴

(۵۹) شرح نہج البلاغہ ۱۷۸/، عبد الجبار، شرح اصول الخمسہ ۳۰۱/، نشاۃ ۴۷۹/، ابن رشد، مناہج ۹۲/، اسلامی

مذاہب ۲۱۸، عبد اللطیف، غایت المرام ۳۹۲/

## توحید

یہ ان کا سب سے پہلا معرکہ الآراء مسئلہ رہا ہے۔ اس کی رو سے صفات کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ عالم بھی ہے اور قادر بھی ہے اور بصیر بھی ہے مگر صفت علم اور قدرت و بصارت وغیرہ اس کو حاصل نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تنزیہ باری تعالیٰ کا ایسا عقیدہ رکھتے کہ صفات کی نفی کرتے۔ علم، قدرت، ارادہ، حیا یہ صفات اللہ کی عین ہیں۔ غیر نہیں بلکہ تمام ایک ذات اور ایک مفہوم ہے ورنہ تعدد قدما لازم آتا جو شرک ہے اور صفت کلام کے انکار کی بناء پر قرآن کو مخلوق کہتے ہیں۔ مخالفت کرنے والے کو گردن زدنی کا حقدار قرار دیتے ہیں۔ البتہ اس کے باوجود تعطیل صفات کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ جیسے اسماعیلیہ عقیدہ رکھتے ہیں اور ان کی صفات کی تاویل کرتے ہیں جن سے بظاہر تشبیہ کا شائبہ ہوتا ہے۔ معتزلہ اسی اصول کے پیش نظر قیامت کے دن رویت باری کو محال سمجھتے تھے کیونکہ اس سے جسمانیت اور جہت لازم آتی ہے نیز کہ صفات ذات کا غیر نہیں ہے۔

## عدل

اس فرقہ کے کلامی مباحث میں یہ دوسری فکر اور بحث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو نہیں چاہتا۔ نہ افعال العباد کو پیدا کرتا ہے۔ لوگ اللہ کے امر کو بجالاتے ہیں۔ اس کے منہیات سے رک جاتے ہیں تو یہ اس قدرت کے باعث ہوتا ہے جو اللہ نے انہی ودیعت کر رکھی ہے۔ گویا ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور خدا خالق افعال نہیں ہے۔ اس بحث کے چند نتائج یہ ہیں:

اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہوتے ہیں یا ذاتی۔ معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ حسن و قبح عقلی ہوتے ہیں۔ معرفت الہیہ عقل سے ہوتی ہے۔ عقل کے فیصلے اور حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ حکم نہ دیتے تب بھی ثواب ملتا، کرنے والا قابل تعریف ہوتا، نہ کرنے والا قابل ذم۔ یہ نہیں کہ جس چیز کو نفس انسانی پسند کرے وہ اچھی اور جس سے نفرت کرے وہ بری ہو۔ یا جو نفس میں کمال پیدا کرے یا نقص پیدا کرے وہ اچھی ہو یا بری۔ اللہ تعالیٰ پر صلاح و اصلح واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ بغیر جبر و اکراہ کئے ہر اس چیز کا حکم دے جو اطاعت سے اللہ کے قریب کر دے اور معصیت سے اللہ تعالیٰ سے دور کر دے۔ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اس کے باوجود اللہ کے علم قدیم کا انکار نہیں کرتے۔

## وعدہ و وعید

معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ وعدہ و وعید لامحالہ وقوع پذیر ہوں گے۔ خداوند کریم نے جو ثواب کا وعدہ کیا اور سزا کی جو دھمکی دی وہ پوری ہو کر رہے گی۔ جس نے مخلصانہ توبہ کی ہوگی اس کی قبولیت کا جو وعدہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے وہ بھی پورا ہوگا، جو نیکی کرے گا وہ جزاء پائے گا۔ اسی طرح بدکار کو سزا دی جائے گی۔ کبار بلا توبہ معاف نہیں ہو سکتے نہ نیکی کرنے والا جزاء سے محروم رہتا ہے۔ (۵۹)

## کفر و اسلام میں درمیانہ درجہ

ابن ابی الحدید نے جو شیعہ ہونے کے باوجود معتزلہ میں شمار ہوتا ہے، لکھا ہے:

”گو ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبار نہ کافر ہے نہ مسلم، لیکن ہم اس کے لئے

لفظ ”مسلم“ کا اطلاق جائز خیال کرتے ہیں تاکہ اہل ذمہ اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جاسکے۔ (۶۰)

### امر بالمعروف ونہی عن المنکر

یہ معتزلہ کے جماعتی اصولوں میں سے پانچواں اصول ہے۔ معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سب مومنوں پر واجب ہے۔ تاکہ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا جائے نیز مسئلہ خلق قرآن وہ ہنگامہ خیز مسئلہ ہے جس نے ایک صدی عرصہ تک عالم اسلامی کو جدل و مناظرہ میں الجھائے رکھا۔ معتزلہ کا قول ہے۔ ”کلام اللہ کا پیدا کردہ ہے“ اور ”قرآن خدا کی مخلوق ہے“ (۶۱)

### معتزلہ کے فرقے

معتزلہ کے اہم فرقے مندرجہ ذیل ہیں۔

واصلیہ: یہ واصل بن عطاء کے پیرو تھے جو معتزلہ میں بڑی نمایاں شخصیت تھے۔

ہندیہ: ابو الہذیل علاف کے اتباع وہ دوسری صدی ہجری میں معتزلہ کا پیشوا تھا۔

نظامیہ: یہ ابو الہذیل علاف کے شاگرد ابراہیم بن سيار نظام کی پیروی کرتے تھے۔

بشریہ: ان کا شیخ بشر بن معمر تھا۔

ثمانیہ: یہ ثمان بن اشرس کے پیرو کار تھے۔

ہشامیہ: اصحاب ہشام بن عمرو طی ہشامیہ کہلائے۔

جاظیہ: یہ مشہور ادیب اور عالم جاحظ کے پیرو کار تھے۔

خیاطیہ: یہ ابو الحسن خیاط کی پیروی کرتے تھے۔ (۶۲)

معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتما نہیں کرتے۔ بجز اس صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ معتزلہ جملہ معاملات کا فیصلہ عقل سے کرانے لگے ان کا خیال تھا کہ مصدر معرفت صرف ایک چیز ہے اور وہ ہے عقل۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ وہ صرف عقل ہی ہے جو لوگوں کے افعال و اعمال کے متعلق غلط یا صحیح کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کی معرفت عقل سے ہی ممکن ہے۔ خدا کی قوت کا عرفان عقل ہی کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اس طرح انہوں نے اختلافات کے بہت سارے دروازے کھول دیئے۔ ایسا اختلاف پیدا کیا جو ختم ہونے میں نہیں آیا۔ اسی عقلیت خالصہ کی بناء پر بعض معتزلہ بڑی فاش غلطیوں کے مرتکب ہوئے

مثلاً معتزلہ کے رئیس و امام جبائی کا یہ قول کہ: ”جب اللہ تعالیٰ بندے کی توبہ قبول کرتا ہے تو وہ گویا بندے کی اطاعت

(۶۰) شرح نہج البلاغہ / ۱۷۸

(۶۱) رئیس احمد جعفری، اسلام منزل بمنزل / ۲۹۹، کشمیری بازار لاہور (س۔ن)

(۶۲) ایضاً

انہیں مکلف بھی نہ بنایا ہوتا۔ پس آخرت دراصل یہی ہے کہ انہوں نے عقل نامتام سے یہ توقع وابستہ کی کہ یہ دین کے اسرار کرتا ہے۔ اسی طرح مشہور معتزلہ امام ابوالہذیل کا قول ہے: ”اہل جنت اختیار سے محروم ہوں گے۔ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے کوہ اشکاف طور پر بیان کر سکے گی۔ الہیات کی گتھیاں سلجھا سکے گی اور عقائد و مابعد الطبیعات کی پیچیدگیوں کو احسن طریق سے حل کر سکے گی جبکہ حقیقت یہ ہے کہ عقل ان حقائق تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی جس کو مذہب اور دین نے ہزاروں برس قبل بیان کر دیا تھا۔“ (۶۲)

### فرقہ معتزلہ میں طہدین کی شمولیت

بہت سے طہدین نے فرقہ معتزلہ میں ایک مقام حاصل کر رکھا تھا جس میں اپنی کج رویوں اور فاسد نظریات کو پھیلاتے تھے اور اسلام و مسلمین کے متعلق سیاہ کاریوں کا اس میں بیج بوری رکھا تھا۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر مسلمانوں کے عقائد کے بگاڑنے کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے۔ قدر یہ کہ معتزلہ کا روپ دھار لیا تو انہوں نے یہ کمزوری محسوس کر لی اور جان لیا کہ جب تک قوت و طاقت اور شوکت و حشمت نہ حاصل کر لیں زندہ نہیں رہ سکتے۔ لہذا انہوں نے سوچا کہ اقتدار تو حاصل کیا جائے۔ اقتدار حاصل کرنا شروع کر دیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ اپنے مخالفین کو جلاوطن کر دیتے تھے اور ان میں سے جس سے چاہتے انتقام لیتے۔ جب مامون کا دور آیا تو اس نے اپنے گرد معتزلہ کا ایک حلقہ جمالیا۔ مامون ادیان و مذاہب پر بحث و تحقیق کرنے کے لئے مجلس مناظرہ منعقد کیا کرتا تھا۔ معتزلہ اس میدان کے شہسوار تھے۔ خلیفہ مامون اور معتزلہ کی عقلی مقاربت اور خاص و عام امور میں مشارکت و مساوات کا انجام یہ ہوا کہ مامون خلق قرآن کے عقیدے کا اعلان کرنے پر اتر آیا۔ چنانچہ ۲۱۲ھ میں اس نے سرکاری طور پر اعلان کر دیا اور مجلس مناظرہ میں شرکت کرنے والوں میں جدل و بحث کا آغاز کیا۔ مجلس مناظرہ میں وہ امکانی حد تک اپنے نظریہ کی تائید میں دلائل دیتا۔ تاہم اس نے عقائد و آراء میں لوگوں کو آزاد رہنے دیا اور جن نظریات کو اپنانے کے لئے وہ تیار نہ تھے۔ انہیں ان کے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا۔

مامون کا انتقال ۲۱۸ھ میں ہوا۔ اسی سال معتزلہ نے اس کے قلب و ذہن میں یہ وسوسہ ڈالا کہ لوگوں پر جبراً یہ عقیدہ ٹھونساجائے۔ مامون ان دنوں رقبہ میں مقیم تھا۔ اس نے وہاں سے اسحاق بن ابراہیم کے نام خطوط لکھے کہ محدثین و فقہاء کو ”خلق قرآن“ کے عقیدے پر مجبور کیا جائے اور جو تسلیم نہ کرے اسے منصب سے محروم کر دیا جائے اور اس کی شہادت بھی قبول نہ کی جائے۔ مامون نے دوسرے خط میں سرکاری ملازمین کے ساتھ محدثین و فقہاء اور ان لوگوں کو بھی شامل کر لیا جو مسند افتاء پر فائز تھے۔ تیسرے خط میں مامون نے مزید تشدد سے کام لیتے ہوئے لکھا کہ عوام الناس کو قرآن کے عقیدے پر مجبور کیا جائے۔ معصم کے عہد میں محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت کو دور ابتلاء سے گزرنا پڑا۔ مثلاً نعیم بن حماد جو اس مقصد کیلئے مصر سے لائے گئے تھے ان سے بھی خلق قرآن کے بارے سوال کیا گیا۔ انہوں نے یہ عقیدہ ماننے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ انہیں سامرا میں قید کر دیا گیا اور اس وقت تک قید رہے جب تک وفات نہ پا گئے۔ روایت ہے کہ مرنے کے بعد بھی انہیں بیڑیوں اور جھکڑیوں سمیت گھسیٹا گیا اور ایک گڑھے میں بغیر کفن اور نماز جنازہ کے ڈال دیا گیا۔



امام احمد بن حنبلؒ بغداد واپس لائے گئے اور قید کر دیئے گئے۔ جیل میں پابند سلاسل رہتے ہوئے زندگی گزار رہے تھے۔ معتصم نے انہیں طلب کیا۔ ابراہیم کے گھر لائے گئے۔ یہیں پر ہر روز خلیفہ کی طرف سے دو آدمی آتے اور ان سے مناظرہ کرتے۔ امام احمد بن حنبلؒ بدستور مقہور و معتبور رہے۔ آپ کا جسم کوڑوں سے زخمی تھا مگر آپ یہ سب کچھ برضاء و رغبت برداشت کرتے رہے اور اپنے عقیدے کی اہمیت سے مخرف نہ ہوئے، آپ اٹھارہ ماہ تک قید و بند کی صعوبتیں جھیلتے رہے یہاں تک کہ معتزلہ آپ سے مایوس ہو گئے اور انہوں نے بھانپ لیا کہ آپ اس عقیدہ کو تسلیم نہیں کریں گے۔ چنانچہ آپ کو رہا کر دیا گیا۔ واثق کے عہد میں امام احمد پوشیدہ رہے اور نماز کے لئے جانا بھی بند کر دیا۔ انہی حالات میں خالق حقیقی سے جا ملے۔ واثق بڑا کٹر معتزلی تھا۔ اس کے عہد میں دور ابتلاء اور شدید ہو گیا۔ اس نے تمام شہروں کے قضاۃ کے نام فرمان بھیجا کہ قرآن کے معاملے میں وہ لوگوں کی جانچ کریں اور صرف انہی لوگوں کی گواہی قبول کریں جو اہل توحید اور معتزلی ہوں۔ چنانچہ اس سلسلے میں بہت سے لوگ حوالہ زنداں ہو گئے۔ ۲۳۱ھ میں واثق اپنے عقیدے میں کتنا کٹر اور سخت تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس نے ابو یقوب یوسف بن یحییٰ کو جو مصر کے اہل اللہ میں شمار ہوتے تھے، عراق طلب کیا اور ان سے بھی خلق قرآن کے بارے سوال کیا۔ انہوں نے انکار کر دیا۔ چنانچہ انہیں جکڑ کے بغداد میں قید کر دیا گیا۔ یہ پچارے جیل میں اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ (۶۳)

مامون معتصم اور واثق کے اس تشدد اور تعصب اور ان کے احکام کی اس جفاکاری اور سنگ دلی نے عوام الناس میں برہمی اور اشتعال کی کیفیت پیدا کر دی۔ مسعودی کی روایت ہے: ”واثق نے قلوب میں فساد برپا کر دیا۔ اپنے آپ کو مطعون خلاق بنالیا۔“ ابن اثیر کی روایت ہے: ”عوام واثق کو کافر کہہ کر پکارتے تھے۔“ جب اس صورت حال کے خلاف نفرت اور برہمی کے جذبات نے زیادہ شدت اختیار کر لی تو فتنہ و فساد کا دروازہ کھل گیا اور احمد بن نصر الخزاعی کی سرکردگی میں خلیفہ کے خلاف بغاوت کرنے کی سازشیں شروع ہو گئیں۔ اور حکومت کا تختہ الٹنے کی تیاریاں شروع ہو گئیں۔ احمد بن نصر بغداد کے سربراہ و ردہ لوگوں میں سے تھے۔ خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والوں کے سخت مخالف تھے اور ان کے بارے میں سخت درشت الفاظ استعمال کیا کرتے تھے۔ اپنی فحش محفلوں اور مجلسوں میں واثق کو خوب سنایا کرتے تھے، وہ کہا کرتے تھے: ”یہ خنزیر ہے، یہ کافر ہے“ (۶۴)

چنانچہ اصحاب حدیث احمد بن نصر کے گرد جمع ہونے لگے اور بغاوت کے لئے ایک رات متعین کر لی۔ لیکن قبل از ظہور بات کھل گئی۔ احمد بن نصر گرفتار کر لئے گئے اور سامرا میں واثق کے پاس بھیج دیئے گئے۔ واثق نے احمد بن نصر سے پوچھا احمد! تم قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہو؟

احمد بن نصر: وہ خدا کا کلام ہے۔

واثق: کیا وہ مخلوق ہے؟

احمد: وہ خدا کا کلام ہے۔

احمد: امیر المؤمنین احادیث رسول میں آیا ہے ”تم قیامت کے دن اپنے رب کو دیکھو گے۔ جس طرح تم بلار کاوٹ چاند کو دیکھتے ہو۔“

(۶۳) اسلامی مذاہب ۱/۱۸۶، ۲۰۹، ۳۹۷، بحوالہ تاریخ معتزلہ، زیدی حسن جار اللہ، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۹۶۹ء

(۶۴) ایضاً ۲۳۰: بحوالہ الفصول المختارہ من کتب الحافظ ۸۰/



بحث کے اس مرحلہ پر واثق نے اپنے گرد بیٹھے ہوئے لوگوں سے مخاطب ہو کر پوچھا ”اس کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟“ قاضی عبدالرحمن بن اسحاق نے جواب دیا ”اس کا خون حلال ہے“۔ ایک رکن خلافت نے کہا ”امیر المؤمنین اس کا خون مجھے پلائیے“۔ پھر جلا کو اشارہ کیا اس نے فوراً گردن اتار لی، سر ڈھلک کر دور جاگرا۔ ان کے سر کو بغداد لا کر پہلے چند روز تک سمت شرقی ہی میں منتقل کر دیا گیا۔ اس کے گرد ایک احاطہ گھیر دیا گیا اور وہاں خیمہ نصب کر کے پہرہ بیٹھا دیا گیا۔ ایک پرچہ پر یہ عبارت لکھ کر اس کے کان میں آویزاں کر دی گئی۔ ”یہ سر کا فرسٹرک گمراہ احمد بن نصر کا ہے“۔ واثق نے حکم دیا کہ جن لوگوں کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ اس کے پیرو اور مصاحب تھے۔ ان سب کو پکڑ لیا جائے چنانچہ ان سب کو قید کر دیا گیا اس طرح تقریباً بیس آدمی جیل میں ڈال دیئے گئے اور قیدیوں کو جو صدقہ ملتا تھا اس سے بھی محروم کر دیا گیا۔ نیز جو لوگ ان سے ملنے جاتے انہیں دوسرے قیدیوں کو بھی ان سے ملنے کی ممانعت کر دی گئی اور بھاری بیڑیاں ان کے پاؤں میں ڈلوادی گئیں۔ جب احمد بن نصر کا جنازہ اٹھا تو بغداد کے لوگ کا ندھادینے کے لئے ٹوٹ پڑے یہاں کہ متوکل اس اجتماع عام جو ٹھانھیں مارتے ہوئے سمندر سے کم نہ تھا دیکھ کر گھبرا گیا۔

امام احمد بن حنبل کا انتقال ہوا تو انہوہ کثیر جنازے کے ساتھ تھا معتزلہ کی ایک آخری غلطی بہ سلسلہ ابتلائے عوام و خواص یہ تھی کہ انہوں نے امام احمد حنبل جیسے شخص کو ظلم کا نشانہ بنایا جو صبر و استقامت کی اعلیٰ مثال تھے۔ معتزلہ نے اپنے اس اقدام سے امام صاحب کو عوام کی نظر سے اولیاء اللہ کے مرتبے پر پہنچا دیا۔ لوگ ان سے برکت لیتے تھے اور ان کی قبر کا مسح کرتے تھے۔ معتزلہ نے اس حرکت سے امام صاحب کو محبوب عوام بنا دیا۔ لوگوں کے دلوں میں ان کی محبت بہت زیادہ بڑھ گئی۔ لوگ و فوری محبت سے ان کے گرد منڈلاتے تھے۔ ان کے اعداء سے نفرت کرتے اور ان سے لڑنے کی تیاریاں کرنے لگے۔ (۶۵)

### معتزلہ کے منفی اثرات

معتزلہ نے اپنے خصوم و اعداء سے جو مناظرے کئے ان سے علم کلام وجود میں آیا۔ مقابلہ میں خواہ مجوس ہوں یا رافضی یا اہل بدعت یا رجال فقہ و حدیث تقریباً تین صدیوں تک امت مسلمہ کو معتزلہ نے مناظرات و مجادلات میں الجھائے رکھا۔ مرکزی دائرہ وہی تھے اور یہ چکی ان ہی کے گرد گھومتی رہی۔ امراء کی مجلسوں میں، وزراء کے محلوں میں، اور علماء کی مجلسوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلاف فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہبی فرقے اور مسلک عالم وجود میں آتے رہے۔ اور فکر اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ نیز فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے دلکش خول بھی اس پر چڑھادیئے گئے۔ معتزلہ نے اللہ کی صفات کی ایک مخصوص تعبیر کی جس کا اثر پوری انسانی زندگی پر مرتب ہوا۔ فلسفہ نے اس سلسلے میں جس مبالغہ سے کام لیا اس نے خدا کے وجود کو محض ایک ذہنی تصور اور ایک مفلوج، مجہول و مجبور ہستی بنا کر رکھ دیا لیکن خدا کیا ہے؟ اور کیسا ہے؟ اس بارے میں ان کے یہاں چند لفظوں اور فلسفیانہ اصطلاحات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کا نتیجہ ہے کہ یونان کے اندر اور ان تمام حلقوں میں جو یونان کے فلسفہ کے زیر اثر رہے ہیں۔ خدا سے کوئی حقیقی زندہ اور عملی تعلق نہیں رہا۔ اس لئے کہ انسان کو اس سے جس کی صفت و فعل کا علم اسے علم نہ ہو حقیقی، عملی اور قلبی وابستگی نہیں رہتی، محبت، خوف، امید و رجاء، طلب و سوال سب کے لئے صفات کی ضرورت ہے اور یہ فلسفہ یونان میں بالکل معدوم ہے۔ اسی وجہ سے مؤرخین اخلاق و ادیان کا بیان ہے کہ اہل یونان کا تعلق نہ صرف خدا کے ساتھ بلکہ مذہب کے ساتھ بالکل سطحی

اور برائے نام تھا اور اس میں کوئی روح اور گہرائی نہ تھی۔ (۶۶)

پانچویں صدی تک پہنچتے پہنچتے یہ حال ہو گیا کہ یونانی فلسفے کی اشاعت سے عقائد کی بنیادیں ہل گئیں۔ محدثین و فقہاء علوم عقلیہ سے ناواقف تھے۔ نظام دین کو مقتضائے زمانہ کے مطابق معقولی انداز سے نہ سمجھا سکتے تھے۔ علوم عقلیہ میں جن لوگوں کے کمال کا شہرہ تھا وہ نہ صرف یہ کہ علوم دینیہ میں کوئی بصیرت نہ رکھتے تھے بلکہ خود علوم عقلیہ میں بھی انہیں کوئی مجتہدانہ نظر حاصل نہ تھی۔ وہ فلاسفہ یونان کے بالکل غلام تھے۔ ان میں کوئی ایسا بالغ النظر آدمی نہ تھا۔ جو تنقید کی نگاہ سے اس یونانی لٹریچر کا جائزہ لیتا۔ انہوں نے فلسفہ یونان کو اٹل سمجھ کر جوں کا توں تسلیم کر لیا اور وحی آسمانی کو توڑنا مروڑنا شروع کر دیا تاکہ وہ فلسفہ یونان کے مطابق ڈھل جائے۔ ان حالات کا مسلمانوں پر یہ اثر ہوا کہ وہ دین کو ایک غیر معقول چیز سمجھنے لگے۔ اس کی ہر چیز انہیں مشکوک نظر آنے لگی اور ان میں یہ خیال جا گزیں ہوتا چلا گیا کہ ہمارا دین ایک چھوٹی موٹی کا پودا ہے جو عقلی امتحان کی ایک ذرا سی ٹھیس ہی سے مرجھا جاتا ہے۔ امام ابو الحسن اشعری اور ان کے تبعین نے اس روش کو بدلنے کی کوشش کی مگر یہ گروہ متکلمین کے علوم سے تو واقف تھا لیکن معقولات کے گھر کا بھیدی نہ تھا اس لئے وہ اس عام بے اعتقادی کی رفتار کو بدلنے میں پوری طرح کامیاب نہ ہو سکے بلکہ معتزلہ کی ضد میں انہوں نے بعض ایسی باتوں کا التزام کر لیا جو فی الواقع عقائد دین میں نہ تھیں۔ مشرق سے مغرب تک مسلم ممالک میں ہر طرف اخلاقی انحطاط رونما ہو گیا جس کے اثر سے کوئی طبقہ خالی نہ رہا۔ قرآن اور نبوت کی روشنی سے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی بڑی حد تک خالی ہو گئی۔

علماء امراء عوام سب بھول گئے کہ خدا کی کتاب اور رسول کی سنت بھی کوئی چیز ہے جس کی طرف ہدایت و رہنمائی کے لئے کبھی رجوع کرنا چاہیے۔ شاہی درباروں، خاندانوں اور حکمران طبقوں کی عیاشانہ زندگی اور خود غرضانہ لڑائیوں کی وجہ سے عموماً رعایا تباہ حال ہو گئی۔ ناجائز ٹیکسوں کے بھار نے معاشی زندگی کو نہایت خراب کر دیا۔ اس طرح کے ابہامات سے اسلامی تصور توحید پر بھی منفی اثرات مرتب ہوئے۔ عقیدہ توحید جو مسلمانوں کی وحدت کا مظہر تھا۔ معتزلہ نے اس کی تشریح و تعبیر میں اختلافات پیدا کر کے اسے نفرت کی علامت بنا دیا۔ مشرق و مغرب میں جن لوگوں نے بھی دینیات کو فلسفہ و حکمت کے بل پر سمجھنے کی کوشش کی ان کو سخت ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ جس کا افسوس ناک نتیجہ یہ نکلا کہ آخر میں بجائے اس کے کہ یہ حضرات دین کو عقل و دانش کے سانچوں میں ڈھالنے میں کامیاب ہوتے اور الہیات کے اسرار و رموز کو اچھی طرح سلجھا پاتے۔ اگلے خود دین کے لطائف ہی سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ معتزلہ کی ایک اور غلطی یہ تھی کہ انہوں نے اپنے مسلک کو جو یکسر عقلی اور متکلمانہ تھا، بزور شمشیر منوانا چاہا یہ اختلاف محض تعبیر و تشریح کا اختلاف تھا لیکن انہوں نے اسے کفر و اسلام اور شرک و توحید کا اختلاف سمجھ لیا۔ ان کے مسائل اس نوع کے تھے کہ ان پر صرف خواص ہی غور و فکر کرنے کے مجاز تھے لیکن انہوں نے عوام کے حلقوں میں پہنچانے کی ناکام کوشش کی انہوں نے نہ صرف محدثین اور فقہاء کا بری طرح مذاق اڑایا بلکہ حدیث و فقہ کے مرتبہ اور حجیت کا بھی انکار کیا۔ معتزلہ کے ظلم و جور کا نتیجہ یہ ہوا کہ نشانہ ستم بننے والوں کو قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔ ان کے عقائد و افکار لوگوں میں خوب پھیلے۔ معتزلہ جبر و تشدد سے جو باتیں منوانا چاہتے تھے کوئی انہیں تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ ہوا بلکہ لوگوں نے محدثین کے اقوال کو مبالغہ آمیزی کی حد تک تسلیم کیا۔ (۶۷)

(۶۶) ابو جعفر طبری تاریخ معتزلہ: ۱۷/۷، الفصول: ۲۲۹، ۳۴۳، ۵۳۱، مترجم سید محمد ابراہیم، نفیس اکیڈمی کراچی

(۶۷) تاریخ دعوت و عزیمت: ۲/۲۴۳، ۲۴۲

اس کے علاوہ معتزلہ عباسی حکومت کے زوال کا بھی باعث بنے کیونکہ عباسی خلفاء نے معتزلہ کی سرپرستی کی۔ فقہاء و محدثین پر مظالم و ستم کے پہاڑ توڑے گئے اور یہ سب خلفاء کی سرپرستی میں ہوا۔ اسی وجہ سے عوام کے دلوں میں عباسی خلفاء کے خلاف نفرت پیدا ہو گئی۔ پھر اس کے ساتھ دیگر عوامل بھی شامل ہوتے گئے اور بالآخر عباسی حکومت زوال پذیر ہوئی۔ معتزلہ چار مراحل سے گزرے۔ دور اول معتدل معتزلہ کا دور ہے۔ مصادر کو استعمال میں لاتے لیکن تاویل عقلی کی طرف رجحان رکھتے۔ یہ دور تھا واصل بن عطاء (م ۱۳۱ھ) اور عمر بن عبید (م ۱۴۴ھ) کا، یہ دونوں خواجہ حسن بصریؒ کے شاگرد تھے جو علم حدیث میں مشغول اور زہد میں مشہور تھے۔ عمرو بن عبید نے عدل و توحید پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ (۶۸)

اس کے بعد دور ثانی میں ابو الہذیل کے واسطے سے پہلے دونوں بزرگوں کے شاگرد تھے۔ اس دور میں عقل پر اعتماد زیادہ بڑھ گیا۔ علاف کو فلسفہ پر عبور تھا۔ صفات اور قدرت کے بارے گفتگو کی بشر بن معتم (م ۲۱۰ھ) اس کا ہم عصر تھا جس نے مسئلہ خلق القرآن اور وجوب اصلح کے لئے بنیاد مہیا کی اور شیعہ کے ساتھ بھی اس نے رابطہ قائم کیا۔ تیسرا دور جاحظ ۲۵۰ھ اور نظام و خیاط کا دور ہے۔ ان حضرات نے کتابیں لکھیں اور مختلف نظریات پیش کئے۔ اس کے بعد امام جبائی کا دور آتا ہے جس سے اشاعرہ کا مذہب نکلا قاضی عبد الجبار اور اس کے شاگرد اس کی نمائندگی کرتے ہیں۔ حال ہی میں یمن سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے جو انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے ”المغنی فی ابواب التوحید والعدل“ معتزلی خیالات نے اسلامی فکر کو متاثر بھی کیا اور بہت فائدہ پہنچایا۔ اسکے بعد آہستہ آہستہ بوجہ معتزلہ کو زوال آ گیا۔ (۶۹)

### اشاعرہ کی مختصر تاریخ

اس فرقے کے اول سربراہ پہلے معتزلی تھے اور فرقہ معتزلہ کے بانی حضرت حسن بصریؒ کے حلقہ سے علیحدہ ہو گئے تھے اور نص سے زیادہ عقل سے کام لیتے تھے اور اپنے موقف میں دلائل عقلیہ دیتے۔ یہی ان کا منہج و مسلک ہے۔ توحید، عدل، حریت فکر امر بالمعروف نہی عن المنکر وغیرہ ان کے اصول تھے۔ آہستہ آہستہ اس فرقہ کے لوگ نظری اباحت میں اور دقیق کلامی مسائل میں پڑ گئے جیسے جو ہر فرد تکلیف المعدم، التولد وغیرہ۔ (۷۰)

تیسری صدی ہجری میں اس فرقہ سے امام حسن اشعری علیحدہ ہو گئے اور اہلسنت والجماعت کا موقف اختیار کر لیا اور اس میں وحی، عقل، تشبیہ و تنزیہ، جبر و نصوص کے بارے اعتدال پیدا ہوا۔ ایک وقت میں ان پر نص سے استدلال کا غلبہ رہا۔ جیسا کہ ان کی کتاب اللمع سے ظاہر ہے۔ امام اشعری کا مسلک معتدل اور بین بین ہے آپ صفات الہی کو اس طرح ثابت مانتے ہیں کہ لا عینہ تا کہ تعدالہ لازم نہ آئے۔ ”ولا غیرہ“ یعنی باری تعالیٰ کو معطلہ کی طرح غیر متصف بھی نہیں مانتے۔ نیز ”کلام“ کو اللہ کے لئے ثابت مانتے ہیں اور ”کلام لفظی“ کو حادث مانتے ہیں۔ افعال انسان کو مخلوق الہی مانتے ہیں، لیکن بندے کا اپنے فعل کے ساتھ تعلق کسب کا ہے اور قدرت عبد کو بھی اللہ کا پیدا کردہ مانتے ہیں اور فعل کے ساتھ مانتے ہیں نہ کہ فعل سے پہلے۔ البتہ یہ قدرت موجد للفعل نہیں یہ جبر کی

(۶۸) حنیف ندوی مولانا عقلیات ابن تیمیہ / ۱۱۹

(۶۹) عبدالرحمن فریوائی سیرت ابن تیمیہ / ۹۴

(۷۰) الفصل: ۱۲۱/۲، ابن حزم، خلاصہ / ۷۱، ۶۸

طرف میلان ہے مگر بعینہ جبر نہیں۔ دور اول میں نقل سے زیادہ کام لیتے۔ لیکن بعد میں عقل کا غلبہ ہو گیا۔ جیسے معتزلہ اور اشاعرہ پر دو دور گزرے ہیں۔ دور اول بانی مذہب سے لے کر امام باقلانی (م ۴۰۳ھ) تک ہے۔ اس دور میں یہ موقف زیادہ تر اسلاف محدثین، فقہاء اور صوفیاء کے قریب رہا ہے۔ فلسفے اور اعتزال کی تردید ہوتی رہی۔

دوسرا دور ۴۰۳ھ سے ابن فورک سے شروع ہوتا ہے اور علامہ شہرستانی (م ۵۴۸ھ) پر ختم ہوتا ہے۔ آپ نے ”نہاسیہ الاقدام“ اور ”الملل فی النحل“ کتابیں لکھیں۔ امام الحرمین، جوینی، الغزالی یہ مشہور اشاعرہ ہوئے ہیں۔ اس دور میں تاویل اور عقل کا غلبہ ہوا۔ حتیٰ کہ معتزلہ کے قریب ہو گیا اور فلسفی و منطقی اباحت شامل ہو گئیں۔ اس دور میں اشعری مذہب پوری دنیا میں پھیل گیا۔ ایک تو اس کے معتدل ہونے کی بناء پر دوسرے اس بنا پر کہ مشرق میں سلجوقیوں اور مغرب میں مراہطین مصر میں ایوبیوں نے اسے اختیار کیا اور دنیا کی مختلف یونیورسٹیوں میں داخل نصاب رہا ہے جب تک کہ ابن تیمیہ کے افکار مقابلے میں نہ آئے۔ (۷۱)

لوگ معتزلہ کی حسن تقریر، حاضر جوابی اور علمی موشگافیوں سے متاثر ہو رہے تھے۔ ظاہر شریعت اور مسلک سلف کی علمی بے توقیری اور اس کی طرف سے بے اعتمادی پیدا ہو رہی تھی۔ خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گروہ سے بہت سے لوگ احساس کتری کا شکار تھے اور معتزلہ کی عقلیت اور تفلسف سے مرعوب ہو رہے تھے۔ قرآن مجید کی تفسیر اور عقائد اسلام ان فلسفی نما مناظرین کے لئے بازیچہ اطفال بنے جا رہے تھے۔ مسلمانوں میں ایک خاص عقلیت اور سطحی فلسفیت مقبول ہو رہی تھی۔ یہ محض ایک ذہنی ورزش تھی اور اصطلاحات کی محرکتہ آرائی اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کیلئے اور اس بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لئے نہ تو محدثین و متاבלہ کی دینی غیرت اور جوش کافی تھا نہ عابدوں اور زاہدوں کا زہد و تقویٰ اور نہ فقہائے اسلام کے فتاویٰ اور جزئیات پر عبور بلکہ سنت کے وقار کے لئے ایک ایسی شخصیت درکار تھی جس کی دماغی صلاحیتیں معتزلہ سے کہیں زیادہ بلند ہوں۔ جس کی بلند شخصیت اور مجتہدانہ دماغ کے سامنے اس زمانہ کی عقلیت و فلسفہ کے علمبردار طالب علم لگتے ہوں اور ایسے پست و حقیر نظر آتے ہوں جیسے کسی دیو قامت انسان کے سامنے پست قد انسان اور نو عمر بچے مسلمانوں کو فوری طور پر ایک امام امت کی ضرورت تھی اور شیخ ابوالحسن کی ذات میں ان کو وہ شخصیت مل گئی۔ اس جماعت کا نام اشاعرہ تھا۔ اس کے قائد ابوالحسن اشعری تھے۔ تیسری صدی ہجری میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور ۳۳۳ھ کے قریب بغداد میں وفات پائی۔

### امام اشعری کی تقریر

امام اشعری کچھ عرصہ تک خلوت میں رہ کر فریقین کے دلائل کا موازنہ کرتے رہے اور آخر کار ایک نتیجہ پر پہنچے۔ چنانچہ لوگوں کو حاضر ہونے کے لئے کہا اور جمعہ کے دن برسر منبر جامع مسجد میں لوگوں سے یوں مخاطب ہوئے۔ ”لوگو! جو مجھے پہچانتا ہے وہ تو پہچانتا ہے اور جو نہیں پہچانتا میں اسے آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ فلاں بن فلاں ہوں۔ میرا عقیدہ یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے اور کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو دیکھ نہیں سکتا میں نے برا کیا اب اس سے توبہ کرتا ہوں اور معتزلہ کی تردید کے درپے ہوں۔ اب میں معتزلہ کی رسوائی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا۔“ (۷۲)

(۷۱) الابانہ ۲۰/ ابن تیمیہ: الرسالة المدنیة ۱/ ۱: گولڈ زیہر: العقیدہ والشریعة ۱۲۱: عبداللطیف غایۃ المرام ۱۵۰/ ابن عساکر،

## انکار اشعری

اولیاء صالحین سے آیت (نشانی) کا صدور ممکن ہے۔ میت کی طرف سے صدقہ کرنا اور اس کے حق میں دعا کرنا نہ صرف جائز بلکہ ان کے لئے نفع بخش ہے۔ عقائدی مسائل میں احادیث سے احتجاج کیا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں احادیث متواترہ اور اخبار آحاد سب برابر ہیں۔ جن آیات سے تشبیہ (خدا کے مشابہ مخلوقات ہونے) کا وہم پڑتا ہے اشعری ان سے احتجاج کرتے ہیں اور اسے موجب تشبیہ قرار نہیں دیتے مثلاً وہ کہتے ہیں کہ خدا کا چہرہ اور ہاتھ بھی ہیں مگر مخلوق جیسے نہیں۔ اشعری کے عقائد فقہ حنابلہ سے ہم آہنگ ہیں۔ (۷۳)

امام اشعری نے عقائد پر استدلال کرتے ہوئے عقل و نقل دونوں کی راہ اختیار کی۔ امام اشعری کی وفات کے بعد ان کے مخالف علماء بھی سامنے آئے۔ مثلاً محدث ابن حزم ان کو جبر یہ تصور کرتے تھے۔ کیونکہ افعال العباد کے بارے میں اشعری نے جس رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بندے کو کچھ اختیار بھی حاصل ہے۔ اسی طرح مرتکب کبائر کے بارے میں امام اشعری جو نظریات رکھتے تھے ان کی وجہ سے ابن حزم ان کو مرجعہ قرار دیتے تھے۔ ابن حزم نے ان کے علاوہ دیگر مسائل میں بھی اشعری پر گرفت کی تاہم آپ کے اکثر مخالفین صفحہ ہستی سے مٹ گئے اور تاریخ اسلام کے اوراق میں ان کا کوئی پتہ نہیں چلتا۔ آپ کے اعموان و انصار کا زور بڑھتا ہی چلا گیا وہ آپ کے نقش قدم پر چل کر معتزلہ و ملاحدہ کے خلاف ہو گئے اور اقوال و عقائد کے میدان میں ڈٹ کر ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ حنابلہ میں بھی آپ کے مخالف موجود تھے مسلک حنابلہ کے لوگوں اور اشاعرہ کے مابین اکثر جدل آزمائی اور معرکہ آرائی کا بڑا زور ہوتا پھر وہاں بڑے زور کارن پڑتا اور باہم نبرد آزمائی جاری رہتی۔ دونوں فریق طریق سلف کے داعی تھے معتزلہ کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کے کئی گروہوں نے بھی ان پر اعتراض کئے۔ حنبلیوں کے نزدیک ان کا عقلی دلائل سے کام لینا ہی ایک قابل اعتراض بدعت تھی دوسری جانب ماترید یہ جو خود بھی راسخ عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے تھے یہ لوگ بعض مسائل میں کچھ ضرورت سے زیادہ ہی قدامت پرست نظر آتے۔ پانچویں صدی ہجری کے وسط میں بوہبی سلاطین کے ہاتھوں اشعریہ کو بہت اذیت اٹھانی پڑی کیونکہ یہ سلاطین معتزلہ اور شیعہ عقائد کے ملے جلے مسلک کو پسند کرتے تھے۔

## معتزلہ اشاعرہ کا کشمکش

اشاعرہ اور معتزلہ میں بہت مخالفت پائی جاتی تھی۔ امام ابو الحسن اشعری نے جمہیہ اور معتزلہ کی تردید میں کئی ایک کتابیں لکھیں۔ جن میں ”کتاب الابانۃ عن اصول الدیانۃ“ اور ”مقامات الاسلامیین“ بہت ہی مشہور ہیں۔ ایران، عراق، شام، مصر اور عرب کے مختلف علاقوں سے جو سوالات آتے تھے ان کے تفصیلی جوابات لکھے اور ہر ایک میں بڑی شدت اور قوت کے ساتھ جمہیہ اور معتزلہ کے خیالات کی تردید کی اس کا خلاصہ یہ ہے کتاب الابانۃ کی ابتداء میں جو تمہیدی مقدمہ ہے اس سے ان کے خیالات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ معتزلہ اور قدریہ کے اکثر لوگ اپنی خواہشات نفسانی کی بناء پر اپنے رؤساء اور ان کے اسلاف کی تقلید کرتے ہیں اور قرآن مجید کی آیات کی ایسی تاویل کرتے ہیں جس کی دلیل اللہ تعالیٰ نے نہیں اتاری اور نہ ان کو رسول ﷺ اور سلف متقدمین سے نقل کیا۔



اسی وجہ سے روایت باری کے مسئلہ میں انہوں نے آنحضرت ﷺ سے صحابہ کی روایت کی مخالفت کی، حالانکہ مختلف جہتوں سے اس کے متعلق روایات احاد اور اخبار منقول ہیں۔ انہوں نے شفاعت آنحضرت ﷺ کا بھی انکار کیا اور سلف متقدمین سے اس کے متعلق جو روایت آئی ہے اس کو قبول نہیں کیا یہ لوگ عذاب قبر کے بھی منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ قبروں میں کفار کو عذاب نہیں ہوگا حالانکہ اس بات پر صحابہ اور تابعین کا اجماع ہے۔ یہ لوگ اپنے مشرک بھائیوں کی طرح جو قرآن کو بشر کا کلام کہتے ہیں۔ خلق قرآن کے قائل ہیں اور مجوس کی طرح جو خیر اور شر کے دو الگ الگ خالق مانتے ہیں بندوں کو اشیاء کا خالق قرار دیتے ہیں۔ قدر یہ کہ یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر کا خالق ہے اور اجماع مسلمین کے برخلاف وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز چاہتا ہے جو ہوتی نہیں اور ایسی چیز نہیں چاہتا جو ہو جاتی ہے۔ حالانکہ خدا نے کئی جگہ یہ بتایا کہ وہ جو چاہتا ہے وہ ہوتی ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ”تم نہیں چاہتے مگر یہ کہ اللہ چاہتا ہے“ اس سے معلوم ہوا کہ ہم کوئی چیز نہیں چاہتے تا وقتیکہ وہ یہ نہ چاہے کہ ہم چاہیں اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا اگر اللہ چاہتا تو وہ آپس میں نہ لڑتے نیز فرمایا اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو ہدایت دیتے نیز فرمایا کہ وہ جو چاہتا ہے اس کو کر بیٹھتا ہے۔ قرآن مجید میں حضرت شعیب کا یہ قول نقل کیا گیا ہے۔ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ایمان لانے کے بعد کفر میں لوٹ پڑیں۔ مگر یہ کہ اللہ چاہے اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو اس امت کے مجوس قرار دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے ٹھیک مجوس کے دین اور ان کے قول کی اتباع کی اور خیر و شر کے دو الگ الگ خالق قرار دیئے اور یہ بھی کہا کہ شر خدا کے چاہنے کے بغیر بھی صادر ہو سکتا ہے۔

انہوں نے انسان کو اپنے نفع اور نقصان کا مالک اور اپنے اعمال پر قادر قرار دیا جس پر خدا کا کوئی قابو نہیں ہو سکتا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو ایسی قدرت والا بتاتے ہیں جتنا کہ وہ خدا کے متعلق نہیں بتاتے جیسا کہ مجوس شیطان کے لئے ایسی قدرت ثابت کرتے ہیں جتنی کہ خدا کو حاصل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے وہ اس امت کے مجوس ہوئے اور کہ ان کی گمراہیوں کی طرف مائل ہو کر دوسرے لوگوں کو خدا کی رحمت سے ناامید کیا۔ ان کا یہ فیصلہ ہے کہ گنہگار ہمیشہ کے لئے دوزخی ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صاف ارشاد فرمایا کہ وہ شرک کے باقی گناہوں کو بخش دیتا ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں کہ گناہ گار دوزخ میں داخل ہونے کے بعد اس سے باہر نہیں آسکے گا۔ حالانکہ رسول اللہ ﷺ سے صاف روایت آئی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک قوم کو آگ میں تھس نہیں ہونے کے بعد اس سے نکالے گا اور اس کا بھی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے لئے ہاتھ ہیں باوجود اس کے اللہ نے فرمایا تجھ کو کس چیز نے اس شخص کے سامنے جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا سجدہ کرنے سے روکا۔ وہ اس کا انکار بھی کرتے ہیں کہ اللہ کی آنکھیں ہیں حالانکہ اللہ نے فرمایا حضرت نوحؑ کی کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی۔ نیز فرمایا کہ تم (حضرت موسیٰؑ) نے میری آنکھوں کے سامنے پرورش پاؤ۔ یہ لوگ آنحضرت ﷺ کی اس حدیث کو بھی نہیں مانتے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر اترتا ہے۔“ (۷۴)

ابونصر محمد بن منصور الکندی المعروف بہ عمید الملک طغرل اور بک کا وزیر بن گیا اور اس کی بارگاہ میں رتبہ عالیہ پر فائز ہو گیا۔ یہ الکندی کٹر معتزلی تھا۔ مسلک اعتزال کی نشر و اشاعت کے درپے تھا اور مخالفین سے سخت بغض رکھتا تھا۔ اس نے جماعت معتزلہ کو آگے بڑھایا اور سرکاری مناصب کے دروازے ان کے لئے کھول دیئے۔ الکندی کو عام اہل سنت سے عام طور پر اور اشاعرہ سے خاص طور پر بے انتہا کڑھتی۔ اس نے طغرل بک کو اس پر آمادہ کر لیا کہ مبتدعہ پر برسر منبر لعنت بھیجی جائے اور اس میں اس نے اشاعرہ کا

نام بھی داخل کر لیا۔ مقصد یہ تھا کہ انہیں زیادہ سے زیادہ ذلیل و رسوا کیا جائے۔ ساتھ ہی ساتھ انہیں وعظ اور تدریس سے روک دیا۔ جامع مسجدوں میں خطابت کی خدمت بھی ان سے چھین لی۔ پھر ان کی جرأت اتنی بڑھی کہ اشاعرہ، شافعیہ اور اہل سنت سب پر لعن و طعن کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اشاعرہ اور معتزلہ کے مابین خراسان میں فتنہ و فساد کی گرم بازاری شروع ہو گئی۔ اس فتنے کے بارے میں سبکی نے لکھا ہے:

”یہ وہ فتنہ تھا کہ اس کی چنگاریاں بھڑک کر شعلہ بنیں اور آسمان سے ان کی لپیٹ باتیں کرنے لگی جس کی تپش سے آفاق معمور ہو گیا اور اس کے ضرر میں برابر اضافہ ہوتا رہا اور آخر کار خراسان، شام، حجاز اور عراق سب ہی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ اس کی بلا انگڑیاں اور فتنہ سامانیاں مائل بہ عروج ہی رہی ہیں۔ اس فتنے کے علم برداروں نے اہل سنت پر لعن و طعن کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا۔“ (۷۵)

ان فتنہ سامانیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ عمید الملک نے سلطان طغرل بک کو اس پر آمادہ کر لیا کہ خراسان کے امراء اشعریہ گرفتار کر لئے جائیں۔ ابوبہل بن الموفق اس زمانے میں رئیس اشعریہ تھا۔ وہ خراسان میں موجود نہ تھا۔ اس لئے گرفتار ہونے سے بچ گیا۔ امام الحرمین ابوالمعالی الجوبینی نے بھی صورت احوال کی نزاکت کو محسوس کر لیا چنانچہ چھپ رہے اور حجاز کی طرف چلے گئے لیکن استاد ابو القاسم القشیری اور رئیس الفراقی گرفتاری سے نہ بچ سکے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ جب اشاعرہ کی جلا وطنی کا فرمان صادر ہوا اور انہیں مجالس و محافل میں شرکت سے روکا گیا تو لوگوں کے ایک انبوہ نے قشیری اور فراقی کو چھپا لیا لیکن بہر حال وہ جیل بھیج دیئے گئے جہاں وہ ایک مہینے تک رہے۔ یہاں تک کہ یہ خبر ابوبہل ابن الموفق کو ملی۔ انہوں نے اپنے آدمیوں اور شافعیوں کو جمع کیا اور جیل پر حملہ کر دیا اور بہ زور قوت جیل سے نکال لائے۔ یہ بات طغرل بک پر بہت گراں گزری۔ اس نے ابن الموفق کو ایک قلعہ میں قید کر دیا اور ان کا مال و زور اور املاک و جائیداد کو ضبط کر لیا۔ ان حالات میں اکثر علماء اشعریہ جو خراسان اور خاص طور پر نیشاپور اور مرو میں تھے لاچار ہو کر ادھر ادھر بکھرنے لگے۔ بعض نے حجاز کا رخ کیا۔ مثلاً حافظ بیہقی، قشیری اور امام الحرمین یہاں تک کہ اس سال چار سو خفی اور شافعی قاضی عرفات کے میدان میں آ کر جمع ہو گئے۔ یہ واقعات ۴۳۵ھ کے ہیں استاد قشیری نے خراسان سے نکلنے اور تشدد و فتنہ و فساد کی گرم بازاری سے پہلے ایک رسالہ لکھا تھا۔ جس میں بتایا تھا کہ اشعریوں اور حنفیوں پر کیسے کیسے مظالم توڑے گئے اور انہیں کس کس طرح ہدفِ تم بنا یا گیا۔ موصوف نے اپنے رسالے میں تحریر فرمایا تھا:

”یہ وہ داستان ہے جو اہل سنت کے واقعات محن و ابتلاء پر مشتمل ہے۔ دل کو دو نیم کر دینے والے ان حوادث کو عبد الکریم حوازن القشیری نے تمام علماء اعلام کے سامنے پیش کیا۔ نیشاپور میں حوادث ۴۳۵ھ کے اوائل میں ظاہر ہوئے۔ وہ ایسے تھے کہ انہوں نے اہل دین کا سینہ شق کر دیا۔ دامن تار تار کر ڈالا۔ ساری ملت حنفیہ کو جتلائے غم و الم کر دیا اور یہ سب کچھ اس طرح ہوا کہ امام ابو الحسن الاشعری پر لعنت کا سلسلہ شروع کر دیا گیا۔“ (۷۶)



## مسک اشعری کی وسعت

جب سلطان صلاح الدین بادشاہ ہوا تو وہ اس کے دربار کا قاضی عبدالملک مذہب اشعری پر تھا۔ صلاح الدین نے بچپن میں جو مجموعہ عقائد حفظ کیا تھا وہ قطب الدین نے اس کے لئے تیار کیا تھا۔ صلاح الدین کے بچے بھی اسی مجموعہ کو حفظ کرتے تھے۔ اسی کا اثر تھا کہ صلاح الدین اور اس کے خاندان نے اشعری مذہب کی ترویج میں حصہ لیا اور تمام لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا۔ یہی حالت تمام خاندان بنی ایوب اور ان کے ترکی غلاموں کے زمانہ سلطنت میں قائم رہی۔ اس کے ساتھ ادھر یہ اتفاق ہوا کہ محمد بن تو مرت نے امام غزالی سے اشعری مذہب سیکھا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ موحدین کی سلطنت (ابن تو مرت نے یہ سلطنت قائم کی تھی) میں ان لوگوں کا خون حلال سمجھا جاتا تھا جو ابن تو مرت کے مخالف عقیدہ رکھتے تھے۔ چنانچہ اس بناء پر ان لوگوں نے اس قدر لوگوں کو قتل کیا جن کی تعداد بجز خدا کے کوئی نہیں جانتا۔ اسی وجہ سے اشعری مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں پھیل گیا۔ (۷۷)

امام غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں عقلی دلائل سے اشعری مسلک کو ثابت کیا اور اتنے زوردار طریقے سے اس کی تبلیغ کی کہ ہر جگہ اسی کو قبول عام حاصل ہوتا چلا گیا۔ انہوں نے اگر ایک طرف قدیم فلاسفہ کے خیالات کی تردید کی اور ”تہافت الفلاسفہ“ جیسی کتابیں لکھیں تو دوسری طرف ان کے بعض غلط اصولوں کو بھی تسلیم کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض مسائل میں امام ابو الحسن اشعری کے قدیم خیالات پر قائم نہیں رہ سکے۔ بعض جگہوں پر عقلی تاویلات کیں۔ امام غزالیؒ کو فن حدیث میں کامل مہارت حاصل نہیں تھی۔ جیسا کہ کتاب احیاء العلوم سے واضح ہوتا ہے۔ اس میں بہت سی ضعیف اور کمزور روایتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ خود امام غزالیؒ کو بھی اس بات کا اعتراف تھا۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ تصوف اور فلسفے میں امام غزالیؒ کی معلومات کا سرچشمہ ابوطالب مکی اور ابو علی سینا کی تصنیفات ہیں۔ اس لئے وہ بقول امام ابن تیمیہؒ کلام اور فلسفہ کی دلدل میں کچھ اس طرح پھنسے کہ نہ تو خود ہی اس سے نکل سکے اور نہ دوسروں ہی کو اس سے نکال سکے۔ (۷۸)

امام رازی اشعری مسلک کے ممتاز لوگوں میں سے ہیں۔ علم کلام کے متعلق ان کا سب سے بڑا کارنامہ فلسفہ کا رد ہے لیکن اس میں انہوں نے اس قدر غلو کیا کہ ضروری غیر ضروری کچھ تمیز نہ رکھی بلکہ تمام فلسفہ کو اعتراضات کے نیزوں سے چھلنی کر دیا۔ فلسفہ کے سینکڑوں مسائل فی نفسہ صحیح تھے اور مذہب کے مخالف بھی نہ تھے۔ امام صاحب نے ان مسائل کو بھی نہ چھوڑا۔ یہاں تک کہ مسائل پر اعتراض کرنا ممکن نہ تھا۔ مثلاً اثبات باری، توحید باری وغیرہ ان پر اس پیرایہ میں اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسائل فی نفسہ صحیح ہیں لیکن فلاسفہ کا استدلال صحیح نہیں۔ سب سے پہلے امام صاحب ہی نے کلام کو فلسفہ کے انداز پر لکھا اور فلسفہ کے سینکڑوں مسائل علم کلام میں مخلوط کر دیئے۔ ان کے بعد متاخرین نے رفتہ رفتہ علم کلام کو بالکل فلسفہ بنا دیا۔ اشاعرہ اس بات کے قائل تھے کہ انسان اپنے افعال پر قدرت موثر نہیں رکھتا۔ امام صاحب نے صاف صاف جبر کا دعویٰ کیا۔ (۷۹)

(۷۷) ابن اثیر: ۱/۲، تاریخ معتزلہ ۴۰۳

(۷۸) طبقات الشافعیہ: ۲/۲۷۰، بحوالہ تاریخ معتزلہ ۴۰۳

(۷۹) تاریخ معتزلہ ۴۰۴

## اشاعرہ اور حنابلہ کشمکش

امام ابن تیمیہ کے زمانہ میں حنابلہ اشاعرہ کشمکش بہت شدت اختیار کر گئی۔ حنابلہ اور اشاعرہ ہر معاملہ میں بری طرح ایک دوسرے سے الجھنے لگے۔ اس کی وجہ سے دونوں فریقوں کے درمیان بسا اوقات سر پھٹول ہوتی تھی بلکہ کشت و خون کی نوبت بھی آ جاتی تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ متاخرین اشاعرہ نے امام ابوالحسن الاشعری کے اصل مسلک سے ہٹ کر عقلیت پسندی کو اپنا شعار بنالیا تھا اور قرآن مجید کی صاف اور واضح آیات اور احادیث رسول ﷺ میں بھی تاویل شروع کر دی تھی اور جب حنابلہ ان کی اس عقلیت پسندی پر تنقید کرتے تھے تو ان کو بہت برا لگتا اور اس کی وجہ سے ان میں اکثر جھگڑے ہوتے رہتے تھے۔ ابوالحسن علی ندوی اپنی کتاب ”تاریخ دعوت و عزیمت“ میں اس زمانے کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”ہر مذہب کے پیرو اپنے فقہی مسلک کو تمام مذاہب فقہ سے افضل و اعلیٰ مقبول و موید من اللہ سمجھتے تھے۔ ان کی تمام ذہانت، قوت تصنیف، قوت بیان اس کی ترجیح اور اس کی فضیلت ثابت کرنے میں صرف ہوتی تھی۔ متبعین اپنے مذہب کو جس نظر سے دیکھتے تھے اور جو ذہنیت اہل مذہب میں کارفرما تھی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب سلطان الملک الظاہر بھرس نے پچھلے دستور کے برخلاف شافعی قاضی القضاۃ کے علاوہ تینوں مذاہب کے بھی علیحدہ علیحدہ قاضی القضاۃ مقرر کئے تو فقہاء شافعیہ نے اس کو سخت ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا اس لئے وہ قاضی القضاۃ کو بھی ماتحت دیکھنا چاہتے تھے اور سمجھتے تھے کہ قدیم روایات اور امام شافعی کا مدفن ہونے کی وجہ سے مصر پر مذہب شافعی ہی کا حق ہے۔ جب بھرس کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور اس کے خاندان سے حکومت منتقل ہوئی تو بعض شافعیہ نے اس کو اس کے فعل کی سزا اور قدرتی انتقام سمجھا۔ اسی فقہی گروہ کے ساتھ کلامی تعصب بھی انتہاء کو پہنچا ہوا تھا۔ مذاہب اربعہ کے پیرو ایک دوسرے کے معترف اور شاگرد و استاد بھی تھے۔ آپس میں ملتے جلتے بھی تھے۔ محبت و احترام بھی کرتے تھے۔ لیکن اشاعرہ و حنابلہ کا اتحاد تقریباً ناممکن تھا۔ مذاہب میں بحث صرف حجیت و اولیت کی تھی، یہاں بحث کفر و اسلام کی تھی۔ ایک کو دوسرے کی گمراہی پر اصرار تھا۔ عقائد کی بحثوں نے متکلمانہ موشگافیوں نے تمام مباحث کو دبا لیا تھا اور یہ ذوق ہر ذوق پر غالب تھا۔ سلطنتوں کو اس سے دلچسپی تھی اور عوام و خواص سب اسی نشہ میں سرشار تھے۔ (۸۰)

۶۹۰ھ میں ایک جمعہ کو امام ابن تیمیہ نے تفسیر قرآن کے ضمن میں صفات باری تعالیٰ کے مسئلے پر روشنی ڈالی۔ اس میں متاخرین اشاعرہ کے خیالات کے خلاف سخت تنقید تھی۔ ان کی زندگی میں یہ پہلا موقع تھا کہ دمشق کے متعصب شافعی علماء نے ان کے خلاف شورش کی۔ مصر اور شام میں شافعیوں کی بڑی کثرت تھی۔ حکومت کے بڑے بڑے عہدے انہیں حاصل تھے۔ چاروں مذاہب میں شافعیوں کے قاضی القضاۃ کا درجہ پہلا تھا۔ یہ لوگ عقائد میں اپنے آپ کو امام ابوالحسن اشعری کے پیرو مانتے تھے۔ اشعری اور حنبلی ایک زمانے سے باہم دست و گریباں رہتے تھے۔ حکومت نے اشاعرہ ہی کے مذہب کو صحیح مان لیا تھا۔ حنابلہ کو اپنے عقائد پیش کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ اگر کوئی ان مسلمہ اشعری عقیدوں کے خلاف کچھ بول اٹھتا تھا تو اس سے سخت ترین گرفت کی جاتی تھی۔ اشاعرہ اور حنابلہ کے درمیان سب سے بڑا اختلاف جہت باری کے مسئلے پر تھا۔ حنابلہ اس کے قائل تھے کہ خدا عرش پر ہے۔ وہ صفات باری کے معاملے میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اشاعرہ یہ کہتے تھے کہ ایسا ماننے سے خدا کی تجسیم لازم

آتی ہے اور اگر خدا کو جسم مانا جائے تو وہ حادث ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ حادث فانی ہے۔ اس لئے خدا بھی فانی ٹھہرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ یہ ماننے لگے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔ وہ کسی ایک جگہ متعین نہیں ہے۔ اس کے لئے خاص جہت نہیں۔ اشاعرہ حنابلہ کو حشو یہ کہا کرتے تھے۔ جب امام ابن تیمیہ نے صفات باری کے متعلق کتاب وسنت کے دلائل پیش کئے تو تمام اشعری ناراض ہو گئے اور ان کے خلاف شورش شروع کر دی۔ مگر اس زمانے کے مشہور قاضی شہاب الدین نے ابن تیمیہ کی حمایت کی (۸۱)

قاضی موصوف کی حمایت کی وجہ سے شافعی لوگ اور زیادہ غصے میں آ گئے۔ انہوں نے کوشش کی کہ آئندہ امام ابن تیمیہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر نہ کیا کریں مگر ان کی کوشش کامیاب نہ ہو سکی۔ چونکہ ابن تیمیہ کی حمایت میں بھی بہت سے لوگ تیار ہو گئے تھے اور فتنہ کا امکان تھا۔ اس لئے دانشمند امیروں اور عالموں نے بیچ میں پڑ کر اس کو بادیہ مگر یہ فتنہ کئی مرتبہ اٹھا۔ اس کی وجہ سے امام ابن تیمیہ پر کئی مرتبہ گرفت ہوئی۔ مختلف مجلسیں منعقد کی گئیں اور برسر عام ابن تیمیہ سے مباہلے اور مناظرے ہوئے اور اس سلسلے میں ان کو کئی مرتبہ قید میں جانا پڑا۔ حنابلہ اور اشاعرہ کشمکش ہی کے نتیجے میں دمشق اور قاہرہ کے حنابلہ کو بلوا کر ان سے جبراً یہ اقرار لیا کہ وہ عقائد میں امام شافعی کی پیروی کریں گے۔ حنبلیوں کے قاضی شیخ شمس الدین ابن الحریری نے امام ابن تیمیہ کی تعریف و توصیف کی۔ جب قاضی زین الدین مالکی کو اس کی اطلاع ملی تو انہوں نے بھرس جانشین سے کہہ کر شیخ شمس الدین ابن الحریری کی معزولیت کا فرمان لکھوا دیا اور ان کی جگہ شیخ شمس الدین کو قاضی احناف مقرر کیا مگر وہ بھی ایک سال کے بعد معزول ہو گئے۔ قاہرہ میں تمام حنابلہ کو جمع کیا گیا اور ان سے اقرار لیا گیا کہ امام ابن تیمیہ کے عقائد فاسد ہیں اور اشاعرہ ہی کے عقائد درست ہیں۔ اس وقت مصر میں حنبلیوں کے قاضی شیخ شرف الدین تھے۔ وہ کم علم ہونے کے ساتھ ساتھ کم ہمت بھی تھے۔ ان کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر دشمنوں نے ایک خط لکھوا دیا کہ اشاعرہ کے عقائد صحیح ہیں۔ اس کی وجہ سے حنابلہ کی اور زیادہ پکڑ دھکڑ ہونے لگی۔ اور جب کسی نے اس کو تسلیم نہیں کیا تو اس کو سزا دی جانے لگی۔ یہ اس دور کے حالات ہیں۔ جب اشعری مسلک کے عروج کا دور تھا۔ لیکن پھر رفتہ رفتہ اشعری مکتب فکر کے پیروکاروں نے اپنی کتابوں میں فلسفہ کے خالص مسائل اس قدر شامل کر دیئے کہ فلسفہ و کلام میں فرق نہ رہا۔ علامہ ابن خلدون مقدمہ تاریخ میں لکھتے ہیں:

”متاخرین نے دونوں طریقوں کو اس قدر گڈمڈ کر دیا اور فلسفہ و کلام میں اس قدر التباس

ہو گیا کہ دونوں میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ طالب علم کو ان کتابوں میں علم کلام حاصل نہیں

ہو سکتا۔“ (۸۲)

متکلمین نہ فطرت عقلی کے راستے پر ٹھیک ٹھیک چلے اور نہ شریعت نبوی کے راستہ پر، بعض اوقات متکلمین کے سوالات

و شبہات بڑے طاقتور اور جوابات نسبتاً کمزور ہوتے۔ ان کے نزدیک اس سے ان لوگوں کو بعض اوقات بڑا نقصان پہنچتا جو ان کو اسلام

کا وکیل و ترجمان سمجھتے تھے اور جن کا مطالعہ انہی کی کتابوں تک محدود تھا۔ امام ابن تیمیہ کتاب ”النبوات“ میں لکھتے ہیں:

”جب متکلمین نبوت کے بارے میں بحث کرتے ہیں تو اس پر ایسے سوالات وارد کرتے

ہیں جو بڑے قوی اور عام فہم ہوتے ہیں اور جب جواب دینے پر آتے ہیں تو جوابات کمزور نظر آتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو شخص ان کتابوں سے علم، ایمان اور ہدایت حاصل کرنا چاہتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ اسلام کے حامی اور اس کی طرف سے مناظر ہیں اور انہی نے اس کو عقلی دلائل سے ثابت کرنے کا بیڑہ اٹھایا ہے تو پھر اس کو نبوت کے ثبوت میں ان کی کتابوں میں تسلی بخش دلائل نہیں ملتے تو اس سے عقیدہ میں کچھ تذبذب اور ترنزل ہی پیدا ہوتا ہے۔ اس سے ایمان و علم کا راستہ بند ہو گیا اور نفاق و جہل کا راستہ کھل گیا۔ خصوصاً ان لوگوں کے لئے جن کی معلومات متکلمین ہی کے دلائل تک محدود ہیں۔“ (۸۳)

اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں: ”پانچویں صدی ہجری کے وسط کے قریب اشعر یہ کے طریق کار میں کچھ تغیر رونما ہوا۔ ارسطاطالیسی منطق اور نو فلاطونی مابعد الطبیعیات کا بہت سا حصہ تعلیمات کا جزو بن گیا۔ بہت جلد یہ تعلیمات نری فلسفیانہ بحثوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں۔ جن سے کوئی کارآمد نتیجہ برآمد نہیں ہوا اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ آراء اختیار کر لی گئیں جن کا عقائد میں شمار مشتبہ تھا۔ رفتہ رفتہ مسائل فلسفہ کو تصانیف میں زیادہ جگہ دی جانے لگی اور خالص دینی عقائد کی طرف توجہ کم ہو گئی۔ کہا جاسکتا ہے کہ انجام کار اشعر یہ کا دبستان فلسفے کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہو گیا۔“ (۸۴)

### حتمیہ

ان کو سلفیہ بھی کہا جاتا ہے جو چوتھی صدی ہجری میں منصہ شہود پر آئے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ان کے تمام اقوال و آراء امام احمد بن حنبل سے ماخوذ ہیں جنہوں نے عقائد سلف کو حیات نو بخشی اور ان کی نشاۃ ثانیہ کے لئے مخالفین کے سامنے سینہ سپر رہے۔ ساتویں صدی ہجری میں یہ لوگ ایک مرتبہ پھر معرض وجود میں آئے۔ یہ حیات نو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے باعث حاصل ہوئی جو سلفیت کے سرگرم داعی تھے۔ اس دور میں ابن تیمیہ کی تصریح کے مطابق علم کلام سے متعلق چار مشہور مکاتیب فکر تھے۔ پہلی قسم کے لوگ فلاسفہ ہیں جن کا نقطہ نظر ہے کہ قرآن طریق خطابی اور مقدمات یقینیہ کے مطابق نازل ہوا ہے۔ جو جمہور کے لئے یقین و اطمینان کا موجب ہیں۔ وہ اپنے آپ کو اہل زبان و یقین تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں معرفت عقائد کا طریق برہان و یقین ہے۔ عقائد میں غور و خوض کرنے والوں کی دوسری جماعت متکلمین کی ہے جو معتزلہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ یہ معرفت عقائد کے لئے آیات قرآنیہ سے قبل عقلی دلائل سے استدلال کرتے ہیں۔ قرآن کریم کی عقلی تاویل کرتے ہیں اور بزعم خود قرآنی عقائد کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ اس قسم میں علماء کا وہ گروہ داخل ہے جو قرآنی دلائل پر ایمان لاتا اور ان سے احتجاج کرتا ہے۔ مگر اس بناء پر نہیں کہ وہ دلائل عقل انسان کے لئے مرشد و ہادی کی حیثیت رکھتے ہیں کہ وہ ان میں سے مقدمات چن لے بلکہ ایمان لانا اس لئے ضروری ہے کہ یہ آیات اخباریہ ہیں۔ البتہ ان کے مضمون کو عقلی استنباط کا مقدمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ امام ماتریدی گویا تیسری قسم میں داخل ہیں۔ اس

(۸۳) ابن تیمیہ، کتاب النبوات / ۲۴۰، ماخوذ از دعوت و عزیمت / ۲۹۸، ۲۶۰

(۸۴) دائرہ معارف اسلامیہ: ۸۰۵/۲

لئے کہ وہ قرآنی عقائد کو عقلی دلائل سے مبرہن و مدلل کرتے ہیں۔ چوتھی قسم میں وہ علماء داخل ہیں جو قرآن کے عقائد و دلائل سے استناد کرتے ہیں مگر ان کے دوش بدوش عقلی دلائل سے بھی مدد لیتے ہیں۔ یہ حضرات اشاعرہ ہیں۔ حنابلہ میں سے خود امام احمد بن حنبل بن تھے۔

جیسا کہ ڈاکٹر محمود الشافعی فرماتے ہیں:

”كان احمد بن حنبل واحدا من علماء سلف الملتزمين في دقة بموقف الكتاب والسنة في العقيدة ولم يكن الرجل عدو للعقل ولا حشويا وهو ان كان يجعل المرجع الاخير في امر الحكم الشرعي عقائد يابكان او عمليا النص الصحيح فانه لم يكن حرفيا قاط في فهمه.“ (۸۵)

ان کے بعد حنابلہ یا مسلک سلفی کے لوگ تین فرقوں میں تقسیم ہو گئے۔ بعض حنابلہ اشاعرہ اور معتزلہ کے قریب قریب موقف رکھتے ہیں کہ فکر کلامی میں عقل سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ جس کی نمائندگی ابن عقیل صاحب الفنون شیخ الحنابلہ بغداد اور ابو یعلیٰ صاحب المعتمد، ابن الجوزی، ابن قدامہ، ابن تیمیہ، ابن عقیل نے اس بارے میں خوب غلو کیا حتیٰ کہ اہل سنت کو خارجی سمجھتے ہیں۔ یہ اعتزال کی طرف مائل ہیں۔ عقل کی بجائے صرف نص شرعی پر اپنے آپ کو بند رکھتے ہیں۔ ظاہر الفاظ کو بطور استدلال لیتے ہیں اور اس میں مبالغہ آرائی کرتے ہیں۔ اور اس میں بہت تشدد سے کام لیتے ہیں جیسے مسئلہ حرف و صوت میں۔ اور مسائل میں دیگر فرقوں سے ان کے بڑے بڑے معرکے برپا ہو چکے ہیں۔ جن کا انجام خون ریزی تک ہوا۔ یہ معرکے بغداد، دمشق اور قاہرہ میں ہو چکے ہیں۔ (۸۶)

تیسری جماعت ان دونوں کے درمیان درمیان ہے یعنی عقل و نقل سے برابر کام لیتے ہیں اور امام احمد بن حنبل کے زیادہ قریب یہی طبقہ ہے۔ ابن تیمیہ اس طبقہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور ابن قدامہ ابن زاغونی حضرات بھی زیادہ تر غالی قسم کے باطنی فرقہ شیعہ فرقہ اور غالی صوفیاء کے مخالف اور نقاد ہیں۔ (۸۷)

## ظاہریہ

داؤد بن علی ظاہری جو ۲۰۲ ہجری میں پیدا ہوئے۔ بغداد سے تعلق رکھتے تھے۔ اس مسلک کے بانی ہیں۔ یہ مذہب ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ھ) کے توسط سے پھیلا۔ نص کے بطور استدلال کی قبولیت میں حنابلہ کے برابر ہیں اور اہل حدیث کہلاتے ہیں۔ جبکہ اشاعرہ ماتریدیہ اہل الرائے کہلاتے ہیں۔ البتہ معتزلہ، خوارج اور شیعہ اور باطنیہ کے مکمل طور پر مقابل ہیں۔ اگرچہ بعض اہل سنت پر باطنیہ کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ شرعی امور میں رائے اور عقل اور بالخصوص قیاس کا دینی امور میں انکار کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ حشویہ نہیں ہیں جو عقل اور قیاس کو بالکل نہیں مانتے جبکہ ظاہریہ قیاس کو مانتے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے ظاہری مکتب کو پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ داؤد بن علی کے بعد ان کے بیٹے محمد نے اچھا خاصا کام کیا۔ ان کی کتاب ”الزہرہ“ ظاہری موقف کلامی کے بارے میں ایک بڑی معتمد علیہ کتاب ہے۔ اس میں آپ کے بیٹے نے آپ کے افکار کا مایہ کو خوب وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ابن حزم نے اپنی

(۸۵) ابن تیمیہ، درء تعارض (خ): ۴/۲۰۸، ابن قدامہ تحریم النظر ۸/

(۸۶) ابن عساکر، النبیین ۴، اللیہقی، الاسماء والصفات ۲/ (۸۷) ابن جوزی، دفع شبه ۲۶/، ابن قدامہ اللمعة ۳/



کتاب ”الفصل“ میں معتزلہ، اشاعرہ، شیعہ اور باطنیہ کے موقف کلامی کی خوب معقول طریقے سے تردید کی ہے۔ اس فرقہ کے اہل علم احکام شرعیہ میں عقلی دلائل کو نہ تو بالکل ترک کرتے ہیں اور نہ ان پر مکمل اعتماد کرتے ہیں۔ البتہ شرعی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل سے بھی توڑ کرتے ہیں۔ مشبہ اور مجسمہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں ان کا دعویٰ کہ عالم یا جسم ہے یا عرض۔ دونوں کا تقاضا ہے کہ کوئی اس کے لئے محدث ہو۔ اب اگر محدث جسم ہو یا عرض اس کے لیے کسی نہ کسی فاعل کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس محدث کے فاعل کے لئے ضروری ہے کہ نہ جسم ہو نہ عرض و نہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ علامہ ابن حزم عقلی دلیل سے بھی کام لیتے ہیں۔ بعض مسائل میں آپ نے جمہور اہل سنت کے خلاف بھی موقف اختیار کیا ہے جیسا کہ ﴿الرحمان علی العرش استوی﴾ (ط: ۵) بمعنی ”استیلاء“ یہی معتزلہ نے کیا ہے۔ بمعنی اعتدال اور نفی الاعوجاج بھی لیا ہے۔ یہ کرامیہ نے کہا ہے جب کہ اس پر کوئی دلیل اور برہان قائم نہیں کی البتہ آپ اللہ تعالیٰ کے لئے اس آیت سے مکان اور استقرار ثابت نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ جسم اور جسمائیت کا خاصا ہے۔ ”وہو سبحانه منزہ عن ذلک“ ایک معنی یہ بھی کیا ہے کہ اللہ کا فعل عرش میں ہوتا ہے اور اس سے اوپر کوئی مخلوق نہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے۔

”ان رسول اللہ ذکر الجنة وقال فسنلوا اللہ الفردوس الاعلیٰ فانہ

وسطہ الجنة واعلیٰ الجنة“ وفوق ذلک عرش الرحمان وليس وراء

العرش خلق“ (۸۸)

ابن حزم ظاہری مذہب کی ایک خصوصیت کلامیہ یہ بھی ہے کہ آپ اللہ کے لئے اسماء حسنیٰ اور صفات ثابت کرتے ہیں۔ جیسے اس نے اپنی صفات بیان کی ہیں۔ البتہ وہ مخصوص اور محدود صفات سبعہ اور ثمانیہ اس سے کم یا زیادہ جیسے کہ معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ وغیرہ فرقہ کلامیہ ثابت کرتے ہیں اس کے قائل نہیں ہیں کیونکہ یہ حد بندی نہ قرآن سے ثابت ہے نہ حدیث سے اور نہ اصحاب رسول سے لہذا اسے وہ بدعت قرار دیتے ہیں۔ اس پر آپ اجماع کا حوالہ بھی دیتے ہیں۔ آپ معتزلہ کے مفہوم عدل کے بھی منکر ہیں۔ نظام، ابوالہذیل شیوخ معتزلہ کی خوب تردید کرتے ہیں۔ آپ اشاعرہ کے ”کسب“ اور دیگر حضرات کے عقیدہ ”جبر“ کو مسترد کرتے ہیں اور معتزلہ کی تفسیر اور رائے، استطاعت قبل الفعل یا مع الفعل کے بھی قائل نہیں۔ بلکہ توفیق الہی کو ثابت کرتے ہیں ”خیر“ کے لئے عطا کردہ قوت کا نام توفیق اور ”شر“ کی قوت کا نام خذلان پر اجماع نقل کرتے ہیں اور اگر قوت ایسی ہو جس سے کام لیا جائے جو نہ اطاعت ہو نہ معصیت اسے عون، حول و قوت کہا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ موقف اشاعرہ کے قریب ہے۔ آپ مسئلہ امامت پر بھی اپنا ایک خاص موقف رکھتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ برحق ہیں جن کی خلافت کے بارے نص صریح ہے۔

”عن رسول اللہ انہ افضل الصحابة بعد النبی“

اور شیعہ کا عقیدہ، وحی کے قطعاً خلاف ہے اور فرماتے ہیں:

”لم یکن لرسول اللہ وصی قط لا علی ولا غیرہ“



کان ابو بکر خلیفۃ علی امتہ " (۸۹)

### ماتریدیہ

یہ بھی اشاعرہ کی طرح اہلسنت کا ایک کلامی فرقہ ہے۔ اگرچہ اس پر بھی غلبہ عقل سے زیادہ نقل کارہا ہے۔ جیسے حنابلہ، محدثین اور فقہاء کے قریب تھے اور عقائد میں نسبی موقف کے زیادہ قریب رہے ان میں اکثر و بیشتر معتدل مزاج حضرات سلفی موقف کے زیادہ قریب ہیں۔ یہ ابو منصور ماتریدی (م ۳۳۳ھ) کے تبعین کہلائے جو اپنے دور میں مذہبی عقیدہ اور فقہاء میں امام ابی حنیفہ کے پیرو تھے اور انہوں نے امام صاحب کے آراء فی العقیدہ اور کلامی افکار کو پھیلایا اور اسی طرح اشاعرہ کے قریب آگئے حتیٰ کہ متقدمین دونوں مذاہب میں صرف دس مسائل کو مختلف فیہ قرار دیتے ہیں باقی سب میں اتفاق ہے۔ "اشارات المرام فی علم الکلام" کے مقدمہ میں اور علامہ زاہد الکوثری نے "تبیین کذب المفسری" میں بھی چند ایک مختلف فیہ مسائل کی نشاندہی کی ہے۔ (۹۰)

ماتریدیہ صفات الہی کو قدیم مانتے ہیں اور معتزلہ صفات الفعل کو حادث مانتے ہیں جن میں ارادہ اور کلام بھی ہیں جب کہ ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں۔ اس طرح اشاعرہ جو صفات فعلیہ کو حادث قرار دیتے ہیں ان سے بھی اختلاف کرتے ہیں کیونکہ وہ ان کو محض قدرت کے متعلقات مانتے ہیں جب کہ ماتریدیہ تمام صفات کو قدیم مانتے ہیں اور اضافت، تکوین کو بھی شامل کرتے ہیں جو قدرت اور اس کے متعلقات کے علاوہ ہیں کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کون سے صدور کا اثر صحیح ہو۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ قدیم ہوں۔ ورنہ اللہ محل حوادث ہو جائے گا اور اضافت کلام میں کلام نفسی اور لفظی میں فرق اشاعرہ کی طرح کرتے ہیں، قدرت واستطاعت انسانی کے بارے میں ماتریدیہ کا موقف اشاعرہ اور معتزلہ کے بین بین ہے۔ ماتریدیہ نہ تو معتزلہ کی طرح اسے قدرت مستقلہ اور موجودہ مانتے اور نہ ہی اشاعرہ کی طرح اس قوت کا سہ کو فعل کے ساتھ اور ایجاد فعل میں مؤثر مانتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ جس سے فعل کے کرنے یا ترک کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ اور ایجاد فعل کے لئے مؤثر ہے لیکن مستقل نہیں۔

"فاللہ هو الخالق المکون لکل شیء" (۹۱)

ماتریدیہ اشیاء میں حسن و قبح ذاتی کے قائل ہیں۔ اسی طرح مذہب اشاعرہ سے بہت دور ہو جاتے ہیں اور عقل اس حسن و قبح کا ادراک کر سکتی ہے۔ لیکن معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ انسان قبل ورود شرع مکلف ہے اور عقل واجب اور حرام قرار دے سکتی ہے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ ماتریدیہ مذہب اشاعرہ اور سلفی مسلک کی نمائندگی کرتا ہے اور اشاعرہ و ماتریدیہ سنی مذہب پر رہا۔ البتہ حنابلہ لکھتے ہیں آئے۔ اگرچہ یہ مذہب زیادہ تر ماوراء النہر کے ترک حنیفوں میں مقبول رہا ہے۔ نیز افغانستان اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں اس مذہب کے بھی دو دور نمایاں رہے ہیں۔ دور اول بانی کے دور سے شروع ہو کر اوائل تیسری صدی ہجری تک رہا۔ امام ماتریدی کی کتاب "کتاب التوحید" "تاویلات اہلسنت" اور نسبی طبقے کی کتب "بحر الکلام" "تبصرہ" اور نجم الدین کی کتاب "عقائد نسبی" پر اس دور کے اثرات ہیں۔ دوسرا دور برصغیر ایشیاء پر ترک قابض رہے۔ اس دور میں زیادہ تر پہلی کتابوں کی شروح اور حواشی ہی لکھے جاتے رہے۔ پھر بھی اس دور میں کافی علماء نے اپنے اثرات

(۸۹) الفصل ۱۲۱/۲، ابن حزم، خلاصہ ۶۸/۷۱ (۹۰) البیاضی، الاشارات ۵۳، ۲۲/۵۳، المقریزی عطلط: ۱۸۹/۴

(۹۱) الاشارات ۲۲۳/۱۳۸، ابن الہمام، المسامیرۃ ۸۱

چھوڑے۔ جیسے خضر بن طاش، کمری زادہ، حسنی، بیاضی، اور علامہ کوثری، مصطفیٰ صبری۔ موجودہ صدی ان حضرات کی شکر گزار ہے جنہوں نے علم الکلام کو زندہ اور قائم رکھا۔ (۹۲)

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماتریدی یہ سمرقند کے ایک محلہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے۔ اس کا تعین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔ وفات ۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابو الحسن الاشعری کے معاصر ہیں۔ جس دور میں انہوں نے شعور و ادراک کی آنکھیں کھولیں۔ عالم اسلامی میں بالعموم اور دیار ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرہ کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ پر آشوب زمانہ تھا کہ ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث و جدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چن لیا جاتا اور پھر فریقین کھل کر بحث کرتے اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن و حدیث کے شواہد پیش کرتے۔ فقہ و اصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی اور اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل سنت کے جلیل القدر آئمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کئے بغیر نہ رہتی تھی۔

ماتریدی مدرسہ فکر کو انہیں اثرات کا منطقی رد عمل سمجھنا چاہئے۔ ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی کہ اعتزال و عقلیت کے مقابلہ میں عقائد اہل سنت کے لئے ایک علیحدہ مدرسہ فکری تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کمزوری نظر آتی ہے۔ وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسبتاً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہئے کہ ماتریدی مدرسہ فکر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔ بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہوں کا تعلق ہے۔ ان کو تو فقہاء عراق و شام نے خوب خوب نکھارا، اور تفریع و توسیع کے ذریعہ اچھی طرح مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنا اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسہ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا۔ جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے کمینات حسب ذیل ہیں: یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں۔ اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رکھتے ہیں تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔ یوں سمجھئے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلہ رہ گئے تھے ان کو دور کرنے کی انہوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔ معرفت الہی کے بارے میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب، شرع کی بناء پر ابھرتا ہے۔ افعال کا حسن و قبح عقلی و ذوقی ہے یا شرعی اس میں اچھا خاصہ اختلاف رونما ہے۔ معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تولا اور معلوم کیا جاسکتا

ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن و قبح شرعی ہے۔ یعنی شریعت جس کو حسن قرار دے وہی حسن ہے اور جس کو شر و قبح سمجھے وہی شر و قبح ہے۔ اس لئے عقل و خرد کی ترقیاں حسن و قبح کے درمیان خط امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔ ماترید یہ کا موقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعمال انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں: وہ جن کا حسن و خیر ہونا واضح ہے۔ ان کو آسانی کے ساتھ عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے۔ وہ جن کا قبح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جاسکتا ہے۔ وہ امور جن کا حسن و قبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ ان کے بارے میں فیصلہ کرنا صرف نصوص شرعیہ کو ہی زیب دیتا ہے۔ یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ماترید یہ جب یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسین و قبیح ہونا صرف اس بناء پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے۔ بلکہ اس کی تائید میں عقل و خرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل بوتے پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آئے ہیں کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماترید یہ میں ایک نقطہ اختلاف اللہ تعالیٰ کے ”افعال“ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا معلل بحکمت ہیں یا نہیں؟ یعنی اللہ کے سنن و افعال کی توجیہ مقاصد و اغراض کی روشنی میں ممکن ہے یا نہیں۔

اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی وسعتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلہ میں کوئی مسؤلیت عائد نہیں ہوتی اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ، اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر ضروری ہے کہ اس سے بجز صالح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔ ماترید یہ، معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بحکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبت و بے مقصد کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ و اختیار سے متصادم ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے ازراہ لطف، افعال تکوینی یا شریعات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے، مگر یہ اس پر لازم نہیں۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ صفات کے بارے میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہئے اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماترید یہ کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود یا تشخص ہی نہ ہو اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ استقلال و انفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعدد قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر ذات ہے۔ (۹۳)

### فرقہ اسماعیلیہ

فرقہ اسماعیلیہ، فرقہ امامیہ کی ایک شاخ ہے۔ یہ مختلف اسلامی ممالک میں پائے جاتے ہیں۔ اسماعیلیہ کسی حد تک جنوبی وسطی ایشیاء، افریقہ، بلاد شام، پاکستان اور زیادہ تر انڈیا میں آباد ہیں۔ کسی زمانے میں برسر اقتدار بھی تھے۔ فاطمیہ، مصر و شام اسماعیلی تھے۔ قرامطہ، جو تاریخ اسلامی کے ایک دور میں متعدد ممالک پر قابض ہو گئے تھے۔ اسی فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اسماعیل بن جعفر

الصادق کی طرف منسوب ہیں۔ شیعہ کے بہت سے فرقے ہیں۔ زید یہ، اثنا عشریہ، اسماعیلیہ، غالیہ جو آئمہ کو درجہ الوہیت یا اس کے قریب کا درجہ دیتے ہیں۔ الکیسانہ جنہوں نے بنو عباس پر بہت اثرات ڈالے لیکن عصر حاضر تک پہلے تین فرقے زیادہ مشہور ہیں۔ تمام کا سلسلہ حضرت علیؓ تک پہنچتا ہے جنہیں یہ لوگ آنحضور ﷺ کے بعد امامت کے زیادہ حق دار سمجھتے ہیں اور عقیدہ رکھتے ہیں کہ انتقال سے پہلے آنحضور ﷺ نے حضرت علیؓ کی خلافت کے بارے صاف صاف فرمایا ان کے بعد ان کے دو بیٹے حسنؓ اور حسینؓ امام ہوئے۔ ان کے بعد امام زین العابدینؓ، ہرثم کی چچائش چھوڑ کر امن و سکون سے عبادت و زہد میں مصروف ہوئے۔ پھر محمد باقرؑ امامیہ کے پانچویں امام ہوئے۔ ان پر اسماعیلیہ اور امامیہ دونوں جمع ہیں اور باقر کے بھائی زین بن علی بھائی کے خلاف ۱۲۳ھ میں امامت کا مطالبہ لے کر اٹھے اور قتل ہوئے۔ فرقہ زید یہ آپ ہی کے پیروکار ہوئے۔ یہ شیعہ تو ہیں لیکن امامیہ نہیں اس لئے خلفائے راشدین کو مانتے اور آئمہ کے بارے معجزات، حق تشریع اور عصمت و علم غیب کے قائل نہیں۔ امام باقر عبادت و زہد پر قائم رہے۔ جو راستہ امام صادق نے مقرر کیا تھا، کہا جاتا ہے کہ آپ نے سب سے پہلے بیٹے اسماعیل کو امامت کی وصیت کی اور ان کے بعد موسیٰ الکاظم کو اسماعیلیوں کے بعد ان کی بیعت کی اور ان کا قانون تھا ”ان الامامة لا ترجع القهقري“ لہذا امامت کا سلسلہ اسماعیل میں رہا۔ بمطابق امام جعفر صادق ان کے بعد اسماعیل کا بیٹا محمد امام ہوئے حتیٰ کہ یہ سلسلہ چلتا رہا۔ مخالفین کے ڈر سے آئمہ مستور رہے۔ البتہ داعین دعوت دیتے رہے۔ ان لوگوں نے ”سلیمہ“ شہر کو اپنا ٹھکانہ بنایا اور مغرب میں ان کی دعوت پھیل گئی۔ حتیٰ کہ عبید اللہ المہدی نے اسماعیلی حکومت کا مغرب میں اعلان کر دیا اور معز باللہ کے عہد حکومت میں مصر میں منتقل ہو گئی۔ یہ دولت فاطمیہ مستنصر باللہ کے عہد میں کمزور پڑ گئی کیونکہ اسماعیل کی موسیٰ الکاظم اور ان کی اولاد اور اتباع میں تفرقہ پڑ گیا۔

مستنصر نے اپنے بڑے بیٹے ”نزار“ کے لئے وصیت کی تھی جبکہ المستعلی باللہ جو اس کا چھوٹا بیٹا تھا، اس کے اعوان و انصار کا دعویٰ تھا کہ وہ بھی موسیٰ ہے۔ یہ بڑے بیٹے کے حامیوں پر غالب آئے اور ”نزار“ کو قتل کر دیا۔ دونوں آئمہ کی برابر کی حکومتیں قائم ہو گئیں۔ اسماعیلیہ جزیرہ اور مستعلیہ اسکندریہ میں۔ فاطمیہ جسے صلاح الدین نے شکست دی تھی، یمن اور ہند میں ان کی حکومت قائم ہو گئی۔ جہاں ان کا بوجہ فرقہ رہتا ہے۔ دونوں میں اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ حسن بن صباح نزاری کی حکومت ”بزرگ امید“ کے نام پر اور ان کی اولاد حسن ثانی نے مذہب ”قیامہ“ قائم کیا اور شریعت اسلامیہ کو ۵۵۶ ہجری میں منسوخ قرار دیا۔ ہلاکو خان کے ہاتھوں حکومت نزاریہ کا خاتمہ ہوا اور ایک عرصہ کے بعد اس دعوت کی تجدید ہوئی اور یہ دعوت آغا خان تک جاری رہی اور اب کریم خان فرقہ نزاریہ کے سرپرست ہیں۔ عبید اللہ المہدی الفاطمی کے عہد حکومت میں اسماعیلیوں نے فلسفہ کو بطریق تاویل دینی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ علامہ شہرستانی فرماتے ہیں:

”ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم

على ذلك المنهاج“۔ (۹۳)

اور شریعت کے متعلق ان کا خیال تھا

”ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى

غسلها و تطہیر ما لا بالفلسفہ“۔ (۹۵)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تین فلسفی نظریے معرض وجود میں آئے۔ ان کا فکر اس نتیجے پر پہنچا کہ دین کے معاملہ میں صرف عقل پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں غلطی کا امکان ہے۔ صرف عقل معرفت الہی سے عاجز ہے لہذا وہ ذریعہ جس میں غلطی کا امکان نہ ہونا چاہئے وہ ہے المعصوم یعنی اسماعیلی امام اور یہ معرفت الہی اور دین کی معرفت کا واحد ذریعہ ہے، یہی ان کی تعلیم ہے۔ جو ان کے ذریعہ اور ان کے معلم کے ذریعے اور داعیوں کے ذریعے پہنچی۔

”ہی مصدر کل قانون اوحق او تشریع“ (۹۶)

اس تعلیمی طریق کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سارے اسماعیلی اپنی عقل کو مہمل اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تاکہ امام معصوم کی تعلیم کو قبول کریں اور اپنائیں۔ امام غزالی نے اس کا خوب رد کیا۔ عقل کو غلطی سے یا تو شریعت سے یا تو انہیں منطقیہ سے بچایا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی صحت اور مبلغین انبیاء کی عصمت دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ (۹۷)

یہ اس نظریہ پر قائم ہے کہ اللہ کے لئے تنزیہ مطلق یا تعطیل الذات عن الصفات ثابت ہے کیونکہ اسماعیل نہ تو اللہ کو ”ہو موجود“..... کہتے ہیں اور نہ ”لاموجود“..... لا عالم ولا جاہل لا قادر ولا عاجز“ اور تمام صفات میں ان کا یہی قول ہے کیونکہ اگر حقیقتاً صفات کو رب تعالیٰ کے لئے ثابت کیا جائے تو موجودات کے ساتھ شرکت لازم آتی ہے۔ اور اس کو وہ تعطیل نہیں کہتے کیونکہ ان کے نزدیک تعطیل صریح یہ ہے ”بان یسوجه حرف النفسی (لا) نحو الهوية قصدا ولا الہ الا هو“ کہا جائے اور اسماعیلیہ ایسا نہیں کہتے۔ یہ نظریہ تو حید قرآن حدیث اجماع المسلمین کے صریحاً خلاف ہے۔ یہی جدید افلاطونی نظریہ ہے۔ یہ ایک اصطلاح ہے جس کے مطابق دین کی جتنی باتیں ہیں، سب ملاء اعلیٰ کی ایک مثال ہیں۔ تمام فرائض دینیہ میں ان کا یہی مذہب ہے۔ اسی وجہ سے ہر بات کی یہ عجیب انداز سے تاویل کرتے ہیں۔ یہ عقیدہ ان میں پایا جاتا ہے، نظریہ امامت ان کے ہاں صرف ایک پردہ ہے تاکہ اسلام بظاہر ان کو سہارا اور نیکی کا کام دے۔ (افلاطونی تعلیمات نے اس پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ علم الکلام کے میدان میں ان کے ہاں بڑی منطقی اصطلاحات ملتی ہیں۔ مثلاً اللہ مبدع المبدعات ہے۔ یہ بلند و برتر ہے اور ابداع بطریق ”امر“ جو ارادۃ الیہ ہوتا ہے۔ اس امر سے عقل فیض یاب ہوئی اور یہ مخلوق اول ہے۔ جس سے ”نفس“، فیض یاب ہوا اور عقل و نفس دونوں اصل ہیں یا لوح و قلم ہیں اور نفس سے ”ہیولی“، یعنی جو ہر بسیط قابل للصور ہے اور اس کے بعد جسم کلی فیض یاب ہوئے اور نبی دین کی دنیا میں عقل کے مقابل ہے یا اس کی مثال کہ امام نفس کلیہ کی مثال ہے۔ الحجۃ ہیولی کی مثال ہے۔ اسی طرح سے یہ سلسلہ عالم علوی میں چلتا ہے۔ یہ لوگ وجود کی ظاہری اور باطنی تفسیر کرتے ہیں۔ نماز اور زکوٰۃ کو امام کی ولایت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اپنے دور ”قیامہ“ کے بعد امام امر کی مثال اور اس کی محبت کو عقل اور نبی کو نفس کی مثال سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور تمام ظاہر

(۹۵) غلاب محمد صہاربع المعرفة ۸/الاعظمی: الحقائق ۲۳/مدخل ۸۷/فلاسفہ اسماعیلیہ ۲۰/الملل ۳۳/۲، الطوسی:

تصورات ۵۷/

(۹۶) الملل ۳۳/۲، الطوسی، تصورات ۵۷/

(۹۷) الغزالی، مقسطاس ۷۱/الامدی ابکار ۲۰/۲



شریعت کو منسوخ قرار دیتے ہیں: ”نسخوا“ لاحکام الشرعیۃ الظاہریۃ تماماً اکتفاء ببواطنہا“ (۹۸)

### شیعہ اثنا عشریہ

یہ وہ فرقہ ہے جو امام جعفر صادق کے بعد امامت کا سلسلہ ان کے بیٹے امام موسیٰ کاظم سے چلتا ہے۔ پھر علی رضا، محمد الجواد، علی الہادی، الحسن العسکری، محمد بن حسن العسکری ان کے عقیدے کے مطابق ”سمر من رائے“ میں غائب امام ہیں۔ یہ اس وقت ظاہر ہوں گے جب زمین ظلم و جور سے بھری ہوگی تو یہ عدل قائم کریں گے۔ اپنے دیگر شیعہ زید یہ اور اسماعیلیہ سے صرف مقصد امامت میں مختلف ہیں۔ جبکہ تعداد آئمہ میں برابر ہیں۔ ان کے ہاں مقصد امامت یہ ہے کہ اگر غلبہ بذریعہ حکومت ہو تو تحفید شریعت اور شرعی احکام کا علم بذریعہ امام معصوم حاصل ہوگا۔ ہم خود اجتہاد نہیں کر سکتے۔ بالخصوص جب امام ظاہر ہو۔ (۹۹)

اسماعیلیہ ان سے ایک قدم آگے ہیں وہ یہ کہ علم بالشریعہ اور تحفید احکام شرعی کے علاوہ کائنات کا نظام بھی آئمہ کی سپرد داری میں دیا گیا ہے۔ صرف احکام شرعیہ کی تحفید میں دونوں کے ساتھ ہیں۔ باقی علم بالا احکام بذریعہ اجتہاد جیسا کہ دیگر مجتہدین کو حاصل ہوتا ہے۔ اس میں وہ اہل سنت کے زیادہ قریب ہیں۔ البتہ اقامت امام میں اہل سنت اور اہل شیعہ سے مختلف ہیں۔ بعض زید یہ نظام کائنات کے چلانے میں اسماعیلیہ کے ساتھ بھی مل جاتے ہیں۔ علم کلام میں شیعہ مشہور کلامی فرقوں سے زیادہ مختلف نہیں۔ الہیات میں معتزلہ کے ساتھ اور سمعیات میں اہل سنت کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ البتہ نصب امامت میں دونوں سے مختلف ہیں۔ مسئلہ امامت اصل دین سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی بنیاد نبوت کی طرح ہے یعنی امام کا بھی اللہ ہی چناؤ کرتا ہے۔ اس کو تاویل اور بیان احکام اور ان کو زمانہ کے مطابق کرنے میں اختیار ہے۔ اس پر وحی نہیں اترتی لہذا امام کیلئے کسی ایسی نص کا ہونا ضروری ہے جو اللہ کی طرف سے ہو پیغمبر نے نصب کیا ہو یا امام سابق نے۔ البتہ یہ بات ہے کہ امام کو آنحضرت ﷺ پر نہ فضیلت ہے اور نہ اس کے برابر قرار دیتے ہیں۔ البتہ نزاری اسماعیلی کے نزدیک اپنے زمانہ ”القیامہ“ کے بعد امام نبی سے بڑھا ہوا ہے۔

اثنا عشریہ اپنے آئمہ کے لئے ایسی صفات ثابت کرتے ہیں جو اہل سنت کی نظر میں مبالغہ آرائی پر مبنی ہے۔ ان کی کوئی حقیقت نہیں جب کہ اہل شیعہ کے نزدیک وہ ضروری ہیں۔ مثلاً ان کے نزدیک صفت علم، شجاعت، عفت، صدق، کرم ان تمام صفات میں تمام اہل عصر سے افضل ہونا ضروری ہے کیونکہ مفضول کی امامت افضل کے ہوتے ہوئے جائز نہیں۔ زید یہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ اس بناء پر ہر دور میں امام ایک ہوتا ہے۔ ان کے ہاں امام کے لئے صفت علم اس طرح ثابت ہوتی ہے کہ وہ نبی کے علوم یا اپنے سے پہلے امام کے علوم کا وہ وارث ہوتا ہے۔ یا بطریق الہام بطریق تعلیم و تعلم نیز اور سے منقول غور و فکر کے نتیجے سے نہیں بلکہ علم غیب جانتے ہیں۔

صفت عصمت میں امام نبی کی طرح معصوم من جمیع الرذائل والفواحش ماضیہا و مابطن ہوتا ہے اور یہ

(۹۸) الکرمسانی، الرياض ۲۰/، البھی: الحانبا الالہی: ۱/ ۲۹۸، التصورات ۷۵/، نشاۃ: ۲/ ۳۷۴: البغدادی، فرق ۲۷۷،  
الحراندی، الکواکب الدرۃ ۵۴/

(۹۹) ابن تیمیہ، منهاج السنۃ النبویہ: ۱/ ۱۵۰، جامعہ محمد بن سعود الاسلامیہ: النشار، نشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام ۲/



عصمت اسے بچپن سے موت تک حاصل رہتی ہے۔ عملاً بھی اور سہواً بھی کیونکہ یہ شریعت کا محافظ ہوتا ہے اور شرعی احکام کی معرفت اس سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر خطا کا امکان ہو تو پوری امت اس کی گمراہی سے گمراہ ہو جائے۔ موید بالکرامات۔ یا عند البعض معجزات ہونا ضروری ہے کہ لوگ کرامات کو دیکھ کر قائل ہوتے ہیں۔ اگر دعویٰ امامت کے ساتھ کرامات صادر ہو جائیں تو لوگ قائل ہو جائیں گے کہ یہ امام من جانب اللہ تعالیٰ ہے۔ ان صفات کی وجہ سے بعض لوگوں نے آئمہ کو الوہیت کے درجہ میں بٹھا دیا۔ یہ غالی شیعہ، اسماعیلیہ، دروزیہ اور زاریہ عرصہ ”القیامت“ کے بعد ہیں اثنا عشریہ خود ان کو کافر سمجھتے ہیں۔ اس کا اثر غوث قطب وغیرہ سے متعلق بعض صوفیاء پر بھی پڑا۔ بعض اہل شیعہ کہتے ہیں کہ آئمہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ وہ تعلق ہوتا ہے کہ جس تک ”لا یسلطہا ملک مقرب ولا نبی مرسل“ (۱۰۰)

### اثنا عشری فرقہ کا ارتقاء

مذہب کلای کی پیدائش جو آئمہ کی صحبت کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور دوسری تیسری صدی کو محیط ہے۔ یہ عہد نص صریح کا عہد ہے کیونکہ امام معصوم کے اقوال ان کے ہاں حضور کے اقوال کے مساوی ہیں۔ اس دور میں اصول اور فروع میں اتباع اور تقلید کی گئی۔ کیونکہ امام معصوم خود مرجع تھے۔ اس کا قول قولی ملزم ہوتا ہے۔ لہذا ان کے قول کے مقابلے میں اجتہاد کوئی بھی نہیں کر سکتا۔ اس دور میں غالی شیعہ کے کچھ اثرات اثنا عشری شیعہ پر پڑے۔ اسماعیلیہ کی اس بنیاد پر ایک علیحدہ شاخ ہو گئی۔ اور اس کے کچھ عرصہ بعد نصیریہ، علویہ شاخیں پھوٹیں جو حضرت علی کو اللہ مانتے تھے۔ البتہ یہ اثرات ابھی تک محدود تھے۔ کیونکہ ابھی تک امام جعفر صادقؑ کے اثرات باقی تھے۔ اور آپ کے تبعین متمسک بالنصوص تھے۔ حدیث کو بعض مخصوص شرائط کے ساتھ تسلیم کرتے تھے۔

سنی قیاس، معتزلہ کی کلای تاویل اور صوفیاء کے روحانی کشف کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اس دور میں ہشام بن الحکم جعفر صادق اور موسیٰ الکاظم کے شاگرد تھے۔ متاخرین کے برعکس خاص مذہب کلای پیش کیا بعض تو ان کو علم کلام اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اور متاخرین میں بنو نوبخت ہوئے۔ متاخرین زیادہ تر قرآن سے متاثر ہوئے اور ان کی کتاب ”الیا قوت“ ہی تقریباً ماخذ ہے۔ مگر اس کے بعد کے دور میں تخلیقی کام ہوا اور علم کلام زیادہ تر مدافعانہ تھا۔ خصم کے اعتراضات کے جواب کے لئے وہی ہتھیار استعمال کئے گئے جو انہوں نے استعمال کئے۔ اس طرح یہ کتب فکر معتزلہ کے قریب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ان کے تین اصولوں کے یہ مخالف تھے، یعنی تصور توحید، عدل اور امامت۔ اہل شیعہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا دور آتا ہے۔ جو آئمہ کے مرتبہ و مقام سے متعلق ہوا۔ اس دور میں ابن بویہ اہل القمی المعروف شیخ الصدوق (م ۴۱۳ھ) ہوئے۔ جنہوں نے معتزلہ کے عقل پر انحصار کو تنقید کا نشانہ بنایا اور احادیث رسول و آئمہ کے ساتھ تمسک کی دعوت دی۔ البتہ ابن نوبخت صاحب ”فرق شیعہ“ صاحب المقالات“ اس جدوجہد سے دوسرے فرق کلامیہ کے کچھ قریب ہو گئے۔ شیخ صدوق کی وفات کے بعد اس کا شاگرد شیخ مفید بن العثمان نے شہرت پائی۔ جن کا عقلی استدلال کی طرف میلان زیادہ تھا۔

شریف الرضی اور اس کا مکتبہ فکر اس سے متاثر ہوا۔ آپ نے اپنے شیخ مفید پر کھل کر تنقید کی اور بین بین مذہب قائم کیا۔ اثنا عشریہ کے شیخ شریف المرتضیٰ معتزلہ سے بھی متاثر ہوئے۔ ان کی ایک خاص دلیل ”دور“ ہے۔ دیگر مسائل میں دونوں میں اختلاف

رہا۔ جیسے خلق قرآن، شفاعت، کرامہ رجعت اور اس کے متعلقات۔ ادھر حشو یہ کار دیکھا اور یہ سلسلہ ساتویں صدی ہجری سے تفسیر الدین طوسی اور ان کے شاگردوں تک رہا۔ اس دور سے لے کر آج تک ان پر شیعی بزرگوں کے اثرات قائم ہیں۔ (۱۰۱)

### جبریہ

یہ گروہ اس بات کا قائل تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال کے لحاظ سے کلیتہً مجبور ہے اور اس کی طرف اعمال و افعال کی نسبت اسی طرح مجازی ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں درخت بار آور ہوا یا ابر برس آفتاب طلوع ہوا وغیرہ۔ اس لئے قدرت و اختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ انسانی اختیار کے بارے میں جبر کا یہ تصور معلوم ہوتا ہے۔ بنو امیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ کو اس کی تردید کرنا پڑی۔ کہا جاتا ہے کہ اول اول اس بدعت کو جعد بن درہم نے رواج دیا اور اس سے متاثر ہو کر جہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریہ کی شکل دی اور اسلامی معاشرہ میں پھیلا یا۔ اس فرقہ سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں۔ ایک یہ کہ جبریہ کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا، وہ کوئی متعین مذہب نہیں تھا نہ ہی نظریہ جبر پر ہی اس کی اساس تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو یونانی و عجمی عقلیات سے فی الجملہ متاثر تھے اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص و متعین افکار رکھتے تھے۔ جبریہ اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں نجاریہ اور ضرار یہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔ (۱۰۲)

دوسرے یہ کہ جاہلی ذہن اگرچہ ایک طرح کی جبریت کا قائل تھا مگر ایک متعین گروہ کی حیثیت سے اور ایک نظریہ کے لحاظ سے یہ قطعی نو پیدا اور مستحدث فرقہ تھا جس کو منجملہ دوسرے فتن کے عجمی اثرات نے پیدا کیا۔ اس کا کھلا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم و معنی کے جزوی تحقیق کے باوجود ”جبر“ کے یہ معنی کہ انسان اعمال و افعال کے لحاظ سے مختار نہیں ہے۔ عربیت فصیحہ میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن وحدیث اور قدما و لفظ کے اس اطلاق سے بالکل نا آشنا ہیں۔ اکراہ واضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابو عبیدہ کے مولد ہے جس کو بعد کی فلسفیانہ تصورات و افکار کی اشاعت نے شہرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عرب فصحاء کا تعلق ہے اس میں اس کے معنی عموماً اصلاح کرنا، نقصان کی تلافی کرنا، شکستہ ہڈی کو جوڑنا یا کسی نقصان کی قانونی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمال ملاحظہ ہوں: جبر العظم المکسور (اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا) جبر الیتیم (یتیم کی اصلاح کی) جابر ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں۔ جبار اللہ کی صفت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات علی کل شیء قدیر ہے اور وہ لوگوں کی ضروریات پوری کرنے والا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ والمعدن جبار یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھود رہا ہے یا کان میں کام کر رہا ہے اور اس اثناء میں اس کا پاؤں پھسل جاتا ہے۔ یا کنویں کی دیوار گر جاتی ہے یا کان پھٹ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کی ذمہ داری مالک پر ہوگی۔ آج پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہ تعصب، جبر کو قضاء و قدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم ”جبر“ ہی کے تصور پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں، قضاء و قدر کے ہرگز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جدوجہد کی اہمیت کی نفی کی جائے بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمہ گیر ہے اور وہ اپنے بندوں کی تگ و دو اور اعمال کی تفصیلات سے پوری طرح آگاہ ہے، تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

(۱۰۱) المعمر علی الاباضی فی التاریخ ۶۹، مکتبہ وہب، قاہرہ: گولڈ زہیر، العقیدہ والشریعة، ۱۹۰-۱۹۵

(۱۰۲) کتاب الامنیہ والامل بحوالہ مذاہب اسلامیہ ۱۷۲

## قدریہ

یہ گروہ جواب آں غزل کے طور پر جبریہ کے مقابلہ میں میدان بحث میں اترا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔ قضاء و قدر سے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ اس سے مراد اگر زندگی کا کوئی لگا بندہ نظام ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں۔ انسان اپنے اعمال و افعال کے اعتبار سے بالکل تازہ کار ہے ”الامر انْف“۔ عراق میں معبد الجہنمی اور شام میں غیلان اس تصور کے پر جوش حامی تھے۔ ظاہر ہے کہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطہ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی، قدریہ کو قدریہ کیوں کہتے ہیں؟ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضاء و قدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں۔ اس لئے انہیں قدریہ کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام تعریف الاشیاء باضدادھا (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے۔ تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے اس لئے قدریہ طبعاً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انہیں اس نام سے پکارا جائے۔ چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جبر جانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے۔

ان من یقول بالقدر خیرہ من اللہ اولی باسم القدیریۃ منا۔ (۱۰۳)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تر اللہ کے قدرت سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ لوگ چونکہ انسانی قدرت و اختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں اور اس سلسلے میں قضاء و قدر کو حائل نہیں مانتے۔ اس بناء پر انہیں قدریہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدریہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی و عمل کی طرف طراز یوں میں انسان کو کلیتہً آزاد و خود مختار قرار دیتے ہیں مشرقین میں پوکوک (Poecock) دی فلچر (De Fletcher) اور سیل (Sale) نے اسی رائے کی توثیق کی ہے۔ ہاربروکر (Herbroker) نے تیسرا موقف اختیار کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ قدریہ نے چونکہ دوسرے مسائل سے قطع نظر قضاء و قدر کے موضوع پر خصوصیت سے غور کیا اور اس کے مطالعہ و بحث یا تبلیغ و اشاعت کو اپنی علمی تگ و دو کا ہدف ٹھہرایا، اس بناء پر انہیں ”قدریہ“ کے نام موسوم کیا گیا۔ اس رائے میں کس درجہ وزن ہے اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ خوارج اگرچہ اللہ کے سوا کسی کی حاکمیت کے قائل نہیں تھے، تاہم تاریخ میں انہیں ”محکمہ“ کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ تحکیم کو ماننے والے تھے یا تحکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مسئلہ تحکیم کو خصوصیت سے بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا۔ (۱۰۴)

## مرجنہ

ارجاء کے معنی توقف کرنا اور کسی متنازعہ فیہ مسئلہ کے بارے میں فیصلے کو اٹھا رکھنے کے ہیں۔ اس گروہ نے اگرچہ بنو امیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی تاہم اس کا آغاز صحابہ کے زمانہ ہی میں ہو گیا تھا۔ غوغائیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کر کے امیر المؤمنین حضرت عثمان کی شہادت کے خون سے اپنے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف و تشدد کی آندھیاں چلنے لگیں۔ پھر

جب امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدود اختلاف اور وسیع ہوئے اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسر باطل ہے۔ صحابہؓ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کر دیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاصؓ، ابوبکرؓ، نفیع بن حارثؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عمران بن الحصینؓ کا نام سرفہرست سمجھنا چاہئے۔ ان کا خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہر حال مسلمان ہی سمجھیں گے۔ یہ موقف بلاشبہ مصالحتانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانہ میں اس مسئلہ نے قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش واضطراب کا سبب بن رہی تھی کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصریؒ اور تابعین کے ایک بڑے حصہ نے ایسے بد عمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گناہگار تو ضرور ہیں مگر مقلد فی النار نہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہے تو انہیں بالکل معاف کر دے اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ دے۔ جمہور کے اسی مسلک نے ارجاء کی خاص شکل اختیار کر لی۔ جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولت ایمان حاصل ہو تو معصیت و گناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالت کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں! ارجاء کے اس عقیدہ نے آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا چھوا۔ اب اسلامی معاشرہ میں ایسے ابا جمعی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان یا اقرار بالہیئت کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجات اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے اور ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرط ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم سوال ابھرے۔

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟ مسلک و عقیدہ کی اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرہ میں کس درجہ انحطاط رونما ہو چکا تھا اور وہ خیر امت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھے اور جیسے تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو خیر و صلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا۔ خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو گئی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان و عمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے۔ بلکہ یہ تھا کہ بدکردار اور فاسق و فاجر کو کیونکر گوارہ کیا جائے، اور ان کے بارے میں فقہ و کلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔ (۱۰۵)

## الخوارج

خوارج پر اس سے پہلے کچھ گفتگو ہوئی ہے۔ شروع شروع میں معتزلہ کا رجحان ان پر غالب تھا۔ اب یہ فرقہ تقریباً ختم ہو چکا ہے۔ صرف اباضیہ فرقہ ان میں سے کہیں کہیں پایا جاتا ہے۔ جیسے مغربی ممالک اور جزیرہ کے جنوب مشرق میں۔ ان علاقوں میں فکری اور عقائدی اصول، فقہ کی طرح انہوں نے اپنے فکر میں ڈھال لئے۔ اشیاء میں عقلی حسن و قبح کے قائل ہیں اور ایسی تاویل کرتے ہیں جس سے تشبیہ کا وہم پڑتا ہے۔ آخرت میں بھی رویت باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں اور ان کا قول قدیم مرتکب کبیرہ کے بارے میں خلود فی النار کا تھا۔ البتہ مسئلہ امامت میں انتخاب کے قائل ہیں۔ فرقہ اباضیہ اور معتزلہ کا بہت سے مسائل میں اتفاق ہے۔ جھگڑا صرف اس بات کا ہے کہ معتزلہ کے اقوال اباضیہ نے لے لئے یا اباضیہ کے اقوال معتزلہ نے وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ لے لئے۔ اب اباضیہ فرقہ

بھی اہل سنت کے کافی قریب ہو چکا ہے۔ دوسری تیسری صدی ہجری میں بھتان، ہرات، نیشاپور، مغربی ممالک، شمالی افریقہ اور دیگر علاقوں میں دیگر فرقوں کے ساتھ ان کی کافی چپقلش رہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (۱۰۶)

### فرقہ زیدیہ

اہل شیعہ کے مشہور تین فرقوں میں سے ایک یہ فرقہ بھی ہے جو ہمارے اس عصر حاضر میں بھی موجود ہے۔ یہ فرقہ زید بن علی زین العابدین کی چھوڑی ہوئی میراث ہے۔ یہ حضرت علیؑ کو تمام صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں۔ اس کے باوجود حضرت صدیق اکبرؓ کو لوگوں نے امامت سپرد کر دی۔ اور زیدیہ اس کو مانتے ہیں کیونکہ آپ کے انتخاب میں مصلحت اور قاعدہ دینیہ کا لحاظ رکھا گیا۔ حضرت زین العابدینؑ کے اتباع بھی اسے تسلیم کرتے رہے کیونکہ زیدیہ کے یہ اصول ہیں۔ افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت جائز اور صحیح ہے۔ حضرت علیؑ کے متعلق آنحضرت ﷺ نے اوصاف بیان فرمائے۔ ذاتی اعتبارات معتبر نہیں اور نہ آپ نے ذاتی تعین فرمایا۔ اور صحابہ مخالفت نہیں چاہتے تھے۔ اگرچہ بعض زیدیہ بھی اس موقف کے قائل نہیں اور صحابہ کو متہم بھی کرتے ہیں۔ امام کے لئے یہ شرائط مانتے ہیں علوی فاطمی کے ساتھ ساتھ زاہد، نخی بہادر اپنی امامت کی دعوت دینے والا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والا ہو۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بوقت ضرورت دو مقامات پر متعدد امام ہو سکتے ہیں۔ امام معصوم نہیں ہوتا۔ امام کا مقصد صرف شریعت کی حفاظت اور تنفیذ ہے۔ جبکہ اسماعیلیہ امامیہ اس کے خلاف ہیں۔ امامت کے بارے میں ان کے واضح خیالات ہیں۔ البتہ عدل اور توحید کے بارے میں معتزلہ کے ساتھ متفق ہیں۔

حضرت زید بن علیؑ کا معتزلہ کے ساتھ میل جول تھا۔ بلکہ یہ سب سے پہلا فرقہ ہے جو معتزلہ سے متاثر تھا۔ ابن الرضی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ حضرت زید بن علیؑ نے ان کے اصول غصہ کو قبول کر لیا تھا۔ سوائے منزلۃ بین المنزلتین کے۔ حضرت زید بن علی کی فقہی آراء کتاب ”المجموع“ میں موجود ہیں جس کی علماء زیدیہ نے بہت سی شرحیں لکھیں۔ اس کے بعد دوسرا دور شروع ہوتا ہے جس میں زیدیہ فرقہ مزید فرقوں میں تقسیم ہو گیا اور اس میں اختلافات واضح ہو گئے۔ جیسے جارودیہ، سلمانیہ وغیرہ۔ البتہ جمہوریہ زیدیہ فرقہ پہلی حالت پر برقرار رہا جو اہلسنت کے زیادہ قریب ہے۔ اہلسنت کی بہت سی احادیث کو قبول کرتا اور سلفی خیالات سے بھی متاثر ہے۔ البتہ منہج کلامی معتزلہ سے متاثر اور اسماعیلیوں کے مخالف ہے۔ ڈاکٹر یحییٰ فرغل نے زیدیہ کی طرف سے ایک اور بات کی بھی تردید کی ہے اور وہ ہے نص و صفی کی تعین یعنی اوصاف کے اعتبار سے آپ نے حضرت علیؑ کو متعین نہیں فرمایا۔ جیسا کہ جاحظ نے ذکر کیا ہے۔ یہ اوصاف محض اجتہاد سے بیان کی گئی ہیں۔ آنحضرت ﷺ سے نص ثابت نہیں۔ باقی فرقہ جارودیہ نے جو اس بات کے قائل ہیں وہ خالص زیدیہ فرقہ نہیں بلکہ وہ خوارج ہیں جن کی باتیں زیدیہ فرقہ کی طرف منسوب کر دی گئی ہیں اور علامہ شہرستانی نے بھی واضح طور پر اس پر روشنی ڈالی ہے:

”وزید بن علی لما کان مذہبہ هذا المذہب اراد ان یحصل الاصول

والفروع ویتحلی بالعلم۔ (۱۰۷)

(۱۰۶) الامنیہ والامل فی شرح کتاب الملل والنحل / ۹۸، دارصادر، بیروت

(۱۰۷) الملل: ۱/ ۱۴۱، صبحی احمد محمود منشأة المعارف الاسکندریہ ۱۹۸۰: التمهید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ لجنة التالیف

والترجمہ والنشر عبدالرزاق: البدایہ من الکفایہ فی الہدایہ فی اصول الدین دارالمعارف: استنبول نورالدین الصابونی ۱۹۳۱



اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام کو عام طریقے اور ذرائع سے علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔ علم غیب یا باطنی علم نہیں رکھتا۔ جیسا کہ اثنا عشریہ کہتے ہیں اور نہ ہی کائنات کی تدبیر میں اس کا کوئی دخل ہوتا ہے جیسا کہ اسماعیلیہ کا خیال ہے۔ زید یہ کے دونوں فرقوں معتزلہ کی طرف میلان رکھنے والے اور نصوص سلفیہ کی طرف میلان رکھنے والوں کا یہی مسلک غالب ہے۔ اسی وجہ سے زید یہ کو اہل تشیع اپنے میں شمار نہیں کرتے کیونکہ یہ متعین امام اور ان اوصاف کو نہیں مانتے جو اسماعیلی فرقہ مانتا ہے۔ البتہ فرقہ جارود یہ اس سے مستثنیٰ ہے جو امام جارود کو مانتے ہیں۔ یہ فرقہ شیخین کی امامت کا انکار کرتا ہے۔ بلکہ ان کو مسلمان نہیں مانتا۔ یہ لوگ آئمہ کے بارے میں غلو سے کام لیتے ہیں۔ کہ امام سب کچھ جانتے ہیں خواہ امام کا بچہ کیوں نہ ہو بطریق وراثت یا بطریق الہام سب کچھ جانتا ہے۔ دور حاضر میں یمن میں فرقہ زید یہ اکثریت میں پایا جاتا ہے۔ یہ دور چھٹی صدی ہجری سے شروع ہو کر نویں صدی ہجری پر ختم ہوتا ہے جس میں امام ابن تیمیہ کا دور بھی آتا ہے اور اس پر قدرے تفصیلاً روشنی ڈالی جائے گی۔ اس دور میں علم کلام میں کافی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ مثلاً موضوعات و اصطلاحات میں وسعت پیدا ہوئی اور یہ علم کئی شاخوں میں تقسیم ہو گیا۔ اسے متقدمین کے مقابلے میں متاخرین کا کلام کہا جاتا ہے۔ (۱۰۸)

اس دور میں خالص علم کلام کی بجائے فلسفہ کا بہت زیادہ اختلاط ہو گیا۔ مخالفین نے مذہب اسلام کا رد لکھا۔ اس سلسلہ میں اشاعرہ میں سے امام رازی اور آدمی شیعہ امامیہ میں طوسی اور حلی نے بہت کام کیا۔ اور امام ابن تیمیہ نے اسے خوب اجاگر کیا۔ کیونکہ اس کے بغیر تنقید کا حق ادا نہیں ہو سکتا تھا اور امام ذہبی نے اپنی کتاب نفی ”رغل العلم“ میں کلام اور فلسفہ کو ملادیا ہے۔ اور مشہور متکلمین نے یونانی منطق پر اعتماد کرنا شروع کر دیا اور منطقی انداز اختیار کر لیا اور یہ سب یونان کی تقلید میں ہوا حتیٰ کہ فقہاء اور اصولیین نے بھی اس کو اختیار کیا۔ ابن حزم ظاہری امام الحرمین جوینی اور ان کے شاگرد غزالی نے اور متاخرین معتزلہ نے یہ انداز اختیار کیا۔ امام رازی اور متاخرین اشاعرہ نے اس کو عروج پر پہنچایا۔ اسی طرح طوسی اور ان کے تبعین اثنا عشریہ اور بعض متاخرین ماترید یہ معتزلہ کے کلامی مناہج کو ان حضرات نے اختیار کیا جس کا مقابلہ ابن تیمیہ ابن وزیر زیدی اور علامہ سیوطی اشعری نے کیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ بہت سے نئے نئے موضوعات سامنے آئے۔ چنانچہ متقدمین اپنی کتب میں تمہیدی ابواب رکھتے مثلاً نظر، معارف، حقیقت علم، لیکن متاخرین نے امور عامہ کو بھی بحث میں شامل کیا۔ اس تبدیلی کے واضح نتائج مرتب ہوئے۔ مثلاً فرقہ معتزلہ کافی حد تک پردہ خفا میں چلا گیا۔

بعض اشخاص کو چھوڑ کر جیسے ابن بدران نیشاپور میں ابن ابی الحدید بغداد میں اور بعض متکلمین ماوراء النہر کے علاقوں میں) یہ فرقہ دوسرے فرقوں زید یہ، اشعریہ وغیرہ میں گم ہو گیا۔ ماتریدی مذہب اپنے اصل وطن ماوراء النہر سے نکل کر دیگر علاقوں خراسان، برصغیر، ہندوستان و پاکستان میں پھیل گیا۔ کیونکہ ان علاقوں میں علماء احناف نے اس کے پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ مذہب اشاعرہ عالم اسلامی میں بالخصوص عرب و ایران میں پھیل گیا۔ جامعہ ازہر اور دیگر سنی جامعات اس سے متاثر ہوئے۔ اور بہت سے سنی مسالک بھی متاثر ہوئے۔ چنانچہ قاضی بیضاوی، امام رازی، علامہ ابجدی، تفتازانی، جرجانی، علامہ دوانی وغیرہ اس کے نمائندے ہیں اور اس کی وجہ ایک تو بعض حکام کی تائید حاصل ہوئی جیسے مصر اور شام میں سلطان صلاح الدین ایوبی اور ابن



تو مرت مغرب اور اندلس میں۔ دوسرا مدارس اور یونیورسٹیوں میں باقاعدہ اس کی تعلیم شروع ہوئی۔ اس کے علاوہ یہ مسلک اعتزال اور سلفی مذہب کے بین بین رہا۔ اور ماتریدی مذہب کے قریب ہو گیا۔ صوفیاء نے بھی اس مسلک کو اپنایا۔ جن کا اچھا خاصہ اثر ورسوخ تھا۔ اسی وجہ سے امام ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں اس مذہب پر کافی ضرب لگائی ہے۔ جس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔ اس دوران زیدی نظریہ کلامی بھی زندہ رہا۔ علیحدگی کے رجحانات ختم ہو گئے۔ معتزلہ اور سلفیہ کے زیادہ قریب ہوا۔

البتہ اسماعیلیوں کا نزاری فرقہ علیحدہ فرقہ رہا اور فلسفہ باطنیہ اختیار کئے ہوئے ”القیامہ الکبریٰ“ کا ۵۵۹ھ میں اعلان کیا۔ حسن بن صباح کے ایک خلیفہ حسن ثانی نے ”موت“ کے علاقہ اس کے تحت ظاہری شریعت کو منسوخ کر دیا۔ جب کہ اس سے پہلے ظاہری اور باطنی امور کو اختیار کئے ہوئے تھا۔ لہذا یہ فرقہ معتزلہ کے کافی قریب ہوا۔ اس کے ماننے والے مغلوں کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد پوری طرح سے اپنے مذہب کی طرف متوجہ ہوئے۔ سیاست سے الگ تھلگ رہے مگر بین کے سیاسی حالات کے پیش نظر تھوڑا بہت حصہ لیتے رہے۔

اس دور میں خوارج کی تقریباً تمام جماعتیں ختم ہو گئیں۔ صرف اباضیہ فرقہ جو عمان اور شمالی افریقہ میں پایا جاتا ہے۔ باقی رہا جن کی وہاں چھوٹی سی سلطنت بھی قائم ہوئی اور اہل سنت کے اصول عقائد اور فقہی اجتہاد میں کافی حد تک قریب ہو گیا۔ دوسرے فرقوں کی طرح یہ مستقل مذہب رکھتے تھے۔ علامہ طوسی اور اس کے شاگردوں کے ذریعہ اثنا عشری مذہب پھیلا اور اہل سنت کے ساتھ مقابلہ بازی بھی رہی۔ خاص کر اشاعرہ اور حنابلہ کے ساتھ لیکن ان مذاہب کے آپس میں تعلقات قائم رہے۔ علامہ طوسی کی کتاب ”تجريد الاعتقاد“ کی تین بڑی مشہور شرحیں لکھیں گئیں۔ ایک حسن بن یوسف حلی شیعہ کی اور دوسریوں نے لکھیں۔ ماوراء النہر کے علامہ قوشچی دوسرے مصر کے علامہ اصفہانی کی اور ازہر کے شیوخ نے بھی تعلیقات لکھیں۔ بعد کے دور میں البتہ یہ تعلق ختم ہو گیا حتیٰ کہ تر اور فارس اور فارس و عرب کے درمیان سیاسی اور فوجی افسوسناک حد تک اختلافات پیدا ہو گئے۔ امام ابن تیمیہ اس دور میں اللہ کی روئے زمین پر ایک نشانی تھے جو اس دور میں پیدا ہوئے۔ اور اصل فکر اسلامی اور سنی علم کلام کو پیش کیا۔ فلاسفہ، اشاعرہ نے جو معتزلہ کے اثرات کو قبول کیا اور اہل شیعہ نے عقائد سنیہ پر حملہ کیا ان تمام کا مقابلہ امام موصوف نے کیا اور اپنے دور میں اثرات کو ختم کیا۔ آپ ایک تحریک تھے اور آپ کی تحریک کا اثر جدید عالم اسلام پر بڑا اس سلسلہ میں آپ کی لکھی ہوئی کتاب ”منہاج السنۃ“ مشہور و معروف ہے۔ (۱۰۹)

اس دور میں بہت سی شروعات اور حواشی لکھے گئے۔ سنی و شیعہ علمی میدان میں آئے۔ چنانچہ علامہ جلال الدین دوانی اشعری اور قطب الدین شیرازی سلفی نے تجرید کی بے مثال شرحیں لکھیں۔ اسی طرح متن اور شرح کی کتابیں ”مواقف“ علامہ ابیجی کی۔ اور اس کی شرح ”مقاصد“ تفتازانی کی اور شرح ”عقائد عضدیہ“ اور اس کی شرح تجرید اس دور میں لکھی گئی۔ اس دور میں تاتاریوں کے ہاتھوں سقوط بغداد سے مسلمانوں پر بڑے سخت حالات آئے۔ شیعہ کو پھلنے پھولنے کا موقع مل گیا۔ اس دور میں یہ بات حوصلہ افزاء ہوئی کہ علماء مشرق نے مصر ہجرت کر لی اور علمی قیادت مصر کے ہاتھ آ گئی۔ حتیٰ کہ مصر کے حالات سلیم اول کے مصر

میں داخلہ کے بعد درگاہوں ہو گئے اور خلفائے عباسیہ کو زوال ہوا تو مغربی کچھر غالب آ گیا۔ یہاں تک کہ سیاسی قیادت استنبول کو اور ثقافتی قیادت مصر کو حاصل ہو گئی۔ ادھر خلافت عثمانیہ میں ماتریدی مسلک کو پھیلنے کا موقع ملا چنانچہ حنفی فقہ اور ماتریدی علم کلام نے ان علاقوں میں خوب ترقی کی۔ شیعہ فکر کا مقابلہ ہوا۔ ایران میں اہل بیتہ صفوی دور میں مذہب شیعہ نے ترقی کی۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ مغربی تہذیب کا غلبہ ہو گیا۔

### چوتھا دور، دور تقلید

چوتھا دور، دور تقلید، نویں صدی ہجری سے بارہویں صدی ہجری تک اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ علم کلام میں کافی خلط ملط ہوا اس کے باوجود علم کلام ارتقاء پذیر رہا۔ اور سلفی افکار کے ذریعہ کافی حد تک صاف شفاف و خالص ہوا اور اس میدان میں تعمیری کام اچھا خاصہ ہوا۔ لیکن چوتھا مرحلہ تو جمود اور تقلید کا دور ہے۔ ماضی میں جو کچھ اس پر کام تھا اسی پر اکتفا ہوا اگرچہ یہ وبانہ صرف عقلی میدان میں علم کلام پر طاری تھی بلکہ پوری فکر اسلامی پر یہ وبا چھائی ہوئی تھی یہاں تک کہ پانچویں دور میں کچھ حرکت پیدا ہوئی البتہ چوتھے دور میں کچھ خصوصیات پیدا ہوئیں جن کی قدرے تفصیل یہ ہے۔ متون پر حواشی تقاریظ اور تعلیقات لکھی گئیں۔ بڑے بڑے شارحین اس دور میں ظاہر ہوئے جیسے مرزا خان، علامہ سیالکوٹی، الحیالی اور اسی طرح کے سنی ماہرین وغیرہ۔ مصر، افریقہ اور عالم عرب نے فکر پر اشعری اور کچھ اشاعری فکر غالب آیا ادھر ماتریدی فکر، ترکی اور ہند میں غالب رہا اگرچہ ان مختلف مکاتب فکر میں کچھ نہ کچھ رابطہ اور تعلق بھی رہا ہے لیکن پچھلے دور سے بہت کم زیادہ تر مقابلہ بازی رہی جس سے مذاہب میں اکھاڑ پچھاڑ رہا اور کافی کمزوری واقع ہوئی مصر میں علماء ازہر، ایران میں اشاعری کا غلبہ رہا ہندوستان میں دو فکری مدارس قائم ہوئے۔ حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندی اور اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ جنہوں نے اس مجددی تحریک کو آگے بڑھایا۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ کی تحریک میں ابن تیمیہ کی تحریک کے بھی اثرات ہیں۔

علم کلام اور تصوف میں اس دور میں امتزاج پیدا ہوا اور کلامی کتب میں تصوف کی اباحت بھی داخل ہوئیں اور یہ کام زیادہ تر ایران میں اس کے مخصوص حالات کی بنا پر ہوا۔ جہاں داماد صدر الدین شیرازی المعروف ملا صدرا اور انکے شاگردوں نے یہ کام سر انجام دیا۔ عثمانی ترکوں نے ماتریدی مذہب کی کافی حوصلہ افزائی کی تاہم اس درجہ میں نہیں جس درجہ میں مذہب اشعری پھلا پھولا اس دور میں ماتریدی الکتبی، کلندی، الاستقلانی اور ملا علی قاری نے بہت کام کیا۔ اس دور کے آخر میں مسلمانوں نے سیاسی اقتصادی کمزوری کے ساتھ ساتھ فکر میں خلل پیدا ہوا اور ترکی کے توسط سے مغربی تحریک کا پھیلاؤ ہوا اور عالم اسلام میں اس نے پانچ گڑ دیے۔ عیسائیت پر کافی کچھ کام ہوا اس پر ابوالحسن ندوی نے اپنی کتاب مغربیت اور اسلامیت کی کشمکش میں خوب روشنی ڈالی ہے۔ (۱۱۰)

### پانچواں اور آخری دور

یہ دور بارہویں صدی ہجری سے چودھویں صدی ہجری پر محیط ہے۔ یہ وہ دور ہے جو سولہویں صدی عیسوی سے اٹھارویں صدی عیسوی کے نصف تک ہے اسلامی فکر پر جمود طاری تھا اور مغربی تہذیب پوری طرح سے مسلط ہو چکی تھی۔ مسلمانوں سے قیادت چھین گئی جو صدیوں سے مسلمانوں کے ہاتھوں میں تھی۔ مگر عالم اسلام کو اس تہذیب نے پوری طرح گھیر لیا تھا۔ اس تہذیب نے زیادہ

تر فوجی اعتبار سے غلبہ حاصل کیا۔ عالم اسلام کا پورا نظام تبدیل ہو گیا۔ قدرے تفصیل اس سے پہلے عرض کر دی گئی ہے۔ اسلامی تہذیب کو زندہ کرنے میں جہاں اور تحریکیں کام کر رہی تھیں وہاں سب سے بڑی تحریک محمد بن عبدالوہاب کی تھی جو امام ابن تیمیہ، امام احمد بن حنبل کے افکار پر مبنی تھی۔ یہ تحریک رجوع الی الکتاب والسنہ کی ایک دعوت تھی۔ اس تحریک کے اثرات ہندوستان، اور مشرقی ممالک نیز افریقہ عرب ممالک اور مغربی ممالک پر پڑے۔ جیسے تحریک سنوسی۔ علامہ شوکانی، قاسمی، ابن بادیس، شاہ ولی اللہ دہلوی، جمال الدین افغانی، محمد عبدہ وغیرہ نے جدید فکر اسلامی کے ارتقاء کے لئے بہترین بنیاد مہیا کی۔ شیخ احمد سرہندی نے ہندوستان میں بڑا کام کیا جیسا کہ صدر الدین شیرازی نے فارس میں اور شیخ احمد الدریر نے مصر میں۔ ان حضرات نے خالص اسلامی فکر اور فلسفہ اور تصوف کو مغربی فکر سے الگ کر کے پیش کیا۔ البتہ مغربی تہذیب کے نفوذ کی بناء پر فکر اسلامی کو جدید شکل مل گئی۔ اور مغربی چیلنج سے اسلامی فکر کو بھی کافی قوت ملی۔ مقابلے اور ٹکر سے اس دور میں مندرجہ ذیل تہذیبیاں رونما ہوئیں۔ فکر اسلامی حنبلی خوب پھیلا۔ بالخصوص سعودی حکومت کے قیام کے وقت۔ شیخ ابن عبدالوہاب کی کوششوں سے عرب ممالک اور ان سے باہر کی دنیا میں یہ صدا بلند ہوئی۔

امام ابن تیمیہ کے افکار نے شیخ ابن عبدالوہاب کے افکار پر اثرات ڈالے نیز صنعانی، شوکانی، شاہ ولی اللہ، سنوسی، مہدی ابن بادیس، علامہ قاسم کی کتاب وسنت کی طرف دعوت امام ہی کی زیر اثر تھی۔ اس دور جدید میں مختلف خیالات اپنے اپنے مخصوص علاقوں میں غالب رہے جیسے اثنا عشری فارس میں، سنی مذاہب میں سے اشعری مصر میں۔ ماتریدی عثمانی ترکوں کے دور سے ہندوستان میں، مذہب سلفی اور حنبلی عرب علاقوں میں، نیز الجزیہ ہند کے سرحدی علاقوں اور مغربی ممالک میں اباضیہ زید یہ اور اسماعیلیہ۔ بہت سے جدید خیالات بھی اس دور میں ظاہر ہوئے۔ جیسے غالی شیعہ اور اسماعیلیہ۔ صوفیاء نے وحدۃ الوجود کا نظریہ پیش کیا۔ نیز جدید ادیان جیسے شیعہ کے بابی اور بہائی فرقے فارس میں۔ قادیانی اور دین اکبری ہند میں جس کا مقابلہ شیخ احمد سرہندی نے کیا۔ معرض وجود میں آئے۔ اسلامی فکر میں زبردست تحریک پیدا ہوئی۔ جس کے اثرات اب تک پائے جاتے ہیں۔ اس دور میں مغربی کچھر سے اسلامی کچھر کا ٹکراؤ پیدا ہوا۔ نیز عیسائی افکار کی اسلامی افکار سے ٹکر، سیاسی، اقتصادی اور نظریاتی کشمکش پیدا ہوئی۔ اشتراکی اور سرمایہ داری سسٹم اسلامی نظریہ کے مقابلہ میں آیا۔

اس دور میں چوٹی کے مفکرین نے علمی کام کیا۔ جیسے علامہ افغانی جن کی مادی افکار کے خلاف بہترین کتاب ”الرّد علی الدہریہ“ اور مفتی محمد عبدہ نے مستشرقین کے رد میں ”الاسلام والنصرانیۃ، امام العلم والمدینۃ“ لکھی۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان نے اسلامی افکار اور نصرانی افکار میں تطبیق دینے کی کوشش کی۔ ان کی تفسیر ”تفسیر القرآن“ اس سلسلہ کی نمائندہ تفسیر ہے۔ جو مکمل نہیں ہو سکی تھی۔ علامہ محمد اقبالؒ نے اس سلسلہ میں نظریہ ارتقاء پر بہت کچھ لکھا اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ پر زور دیا۔ اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض مفکرین اعتزال کی طرف مائل ہو گئے جس کا علاج صرف یہ ہے کہ کتاب وسنت کی طرف دعوت مضبوط بنیادوں پر دی جائے اور یہ چیز امام ابن تیمیہ کے افکار میں اچھے طریقے سے پائی جاتی ہے۔

اس دور جدید اور اس کے ارتقاء کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوا کہ اسلامی دنیا میں بڑی بڑی یونیورسٹیاں قائم ہوئیں۔ جن میں تمام علوم کے مختلف شعبے قائم کئے گئے۔ جس سے احیاء اسلامی کی تحریک میں قوت پیدا ہوئی۔ جیسے مصر اور دیگر اسلامی ممالک کی یونیورسٹیاں اسلام آباد کی اسلامیہ یونیورسٹی اس سلسلہ میں کافی کام کر رہی ہے۔ اس دور میں فکر ماتریدی میدان میں آیا کیونکہ اسے رجال کارمل گئے جنہوں نے اسے زندہ رکھا۔ جیسے ترکی کے شیخ محمد زاہد الکواثری، ہندوستان میں شبلی نعمانی جو شاہ ولی اللہ کے فکری مکتب

سے تعلق رکھتے تھے۔ مصطفیٰ صبری نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ”موقف العقل والعلم والعالم من اللہ رب العالمین“ لکھی جو ترکی کے عالم ہیں اور یہ کتاب ترکی میں چھپی ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب میں ماتریدی اور اشعری اثرات کو بیان کیا ہے۔ اس دور میں امام تیمیہ کے علم کلام کی اشد ضرورت ہے۔ اس وقت مختلف فتنوں نے سراٹھایا ہے۔ اس کا آپ کے کلامی مواد میں بہترین توڑ موجود ہے۔ (۱۱۱)

### علامہ ابن تیمیہؒ

علامہ ابن تیمیہ نے جہاں اور بہت سے کارنامے سرانجام دیئے وہاں خاص طور پر آپ کے تین کارنامے قابل ذکر ہیں: اصلاح معاشرہ کی خاطر شرک و بدعت کی تردید اور توحید کا اثبات کیا۔ دوسرا علمی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں فلسفہ و منطق علم کلام کی مفصل تنقید کا فرض انجام دیا اور فلاسفہ کا مقابلہ کیا۔ مدلل طریقہ پر کتاب و سنت کے طرز و اسلوب کی برتری ثابت کی۔ تفصیل تو ان شاء اللہ مقالہ کے دوسرے ابواب میں آئے گی۔ یہاں صرف تاریخ علم کلام کے حوالہ سے بات کی جا رہی ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے علم کلام کے میدان میں اپنے دور میں کیا خاص خدمات سرانجام دیں اس سلسلہ میں آپ نے فلاسفہ و متکلمین کے طریقہ استدلال کی معقول طریقہ سے خامیاں بیان کی ہیں۔

آپ نے شیخ ابو نصر فارابی، شیخ بوعلی سینا، ابو حامد الغزالی، امام فخر الدین رازی وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں۔ ان حضرات نے عقلی استدلال سے مسائل کلامیہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ امام موصوف نے بتایا کہ ان کے طریقہ ہائے استدلال یقیناً ہم نہیں پہنچا سکتے۔ ان کے مقابلہ میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے۔ جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایتقان بخش ہے۔ انہوں نے جابجا امام غزالی و رازی کی بے جانتا ویلوں پر بھی جرح کی ہے۔ متقدمین و متاخرین فلاسفہ اور متکلمین پر امام صاحب کی سب سے زیادہ گرفت یہی ہے کہ قرآن کے دلائل و براہین کی طرف انہوں نے مطلق توجہ نہیں دی۔ بلکہ ان کی طبیعت نے تفلسف کے ان مدعیوں کے اس دعویٰ سے بہت اثر لیا کہ قرآن صرف خطابت و اقناع سے کام لیتا ہے۔ اس کے ارشادات کی حیثیت براہین قاطعہ کی نہیں ہے۔ قطعی برہان وہی ہو سکتی ہے جو علم منطق کے طریقہ پر ہو۔ امام صاحب کی رائے میں معتزلہ اور ان کے طرز کے بعض اشعری اور ماتریدی بھی اس بارے میں ایسے فلسفیوں سے ہم آہنگ ہیں۔ فلاسفہ و متکلمین کے اس مشترک اصول کے امام صاحب اس لئے مخالف تھے کہ علوم عقلیہ کے ان علمبراروں کے خیال میں دلیل اور برہان وہی ہے جو منطق کے طریقہ سے ثابت ہو۔ جس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ اسلامی علم و فہم میں منطق یونانی کا محتاج ہے۔ اور یہ کہ صحابہؓ حکمت دین کو صرف ظنی طور پر جانتے تھے۔ کیونکہ فکر اسلامی میں ارسطو کی منطق کا دخل دوسری صدی ہجری میں شروع ہوا اور صحابہؓ چونکہ اس سے ناواقف تھے۔ لہذا اس دین حکیم کے اصولوں سے اور فہم عقائد میں اس کے مسائل عقلی و قطعی سے محروم تھے۔ بلاشبہ نبی ﷺ صفات الہیہ کی کسی ایسی تاویل کے درپے نہیں ہوئے جو علمائے کلام کے پسندیدہ قواعد فلسفہ سے مطابقت رکھتی ہو۔

(۱۱۱) اس ساری بحث کے لئے دیکھئے نصیر الدین ۳۴۹: مقدمہ الکوثری ۴۹۷: الحلبي ۲۸۳، تصور الفکر الدینی فی ایران / ۱۵۰: الاسلام

الفکر الاسلامی / ۱۲۰، محمد البہی الاسلام بین امسہ وغدہ / ۶۱، تمہید عبدالرزاق، ذاکر / ۲۹۵

آنحضرت ﷺ کا علم قرآن ہی تھا جو دلائل آپ تعلیم فرماتے تھے وہ بھی قرآنی تھے۔ اس سے سرمو تجاوز نہیں فرمایا۔ پھر آپ کے بعد صحابہ اور تابعین کا مسلک بھی یہی رہا۔ فقہائے مجتہدین بھی اس راستے پر گامزن رہے۔ اس لئے ان میں سے کسی کا علم منطق یونان سے مستفاد نہ تھا۔ قرآن مجید کی تاویلوں پر مشتمل تھا۔ جس کا ارتکاب علماء کلام نے کیا۔ وہ بعض متکلمین کی اس کمزوری کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ بعض اوقات ان کے سوالات و شبہات بڑے طاقتور اور جوابات نسبتاً کمزور ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس سے ان لوگوں کو بعض اوقات بڑا نقصان پہنچتا ہے جو ان کو اسلام کا وکیل و ترجمان سمجھتے ہیں اور جن کا مطالعہ انہی کی کتابوں تک محدود ہے۔ ان کے نزدیک متکلمین فلاسفہ نے ایک ہی طرح کی غلطی کا ارتکاب کیا اور تمام اختلافات کے باوجود ان کا طریقہ کار ایک ہے۔ ان دونوں گروہوں کی غلطی اور کمزوری یہ ہے کہ انہوں نے قیاس سے اس چیز کو حاصل کرنا چاہا جو قیاس سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی اور فطرت و نبوت دونوں سے کشاکش اور زور آزمائی کی اس لئے ان حضرات کی تحقیقات میں غلطیاں زیادہ اور منافع کم ہے۔ متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال اور دلائل کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ اس میں غیر ضروری تطویل اور تکلفات ہیں۔ جن حقائق اور مقاصد کو ان متکلمین نے ان طویل دلائل و مقدمات سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ اس سے زیادہ آسانی سے اختصار اور فطرت کے مطابق ثابت کئے جاسکتے ہیں۔

فلاسفہ و متکلمین نے ان کے ثابت کرنے کے لئے ناحق طول و طویل اور پیچیدہ راستہ اختیار کیا۔ ان کو متکلمین کی اس بات سے اختلاف ہے کہ ان کو ثابت کرنے کے لئے وہی طریقہ استدلال اور وہی مقدمات ہیں جو ان متکلمین نے اختیار کئے ہیں اور ان کے لئے اور کوئی راستہ نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات یہ طریقہ استدلال اور یہ مقدمات تو صحیح ہوتے ہیں لیکن یہ کہنا غلط ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ کوئی اور طریقہ استدلال اور دوسرے مقدمات نہیں ہیں۔ اس لئے تجربہ اور مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کا علم انسانوں کے لئے ضروری ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے دلائل اور اس کی معرفت کو بھی آسان اور عام فہم بنا دیتا ہے۔ متکلمانہ دلائل اور مقدمات کی اکثر لوگوں کو سرے سے ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ البتہ ان لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے جو کچھ نہیں جانتے یا دوسرے طریقوں سے اعراض کرتے ہیں۔ علم و یقین ان طریقوں ہی پر منحصر نہیں۔ ان کے علاوہ وہ اپنی کتابوں میں بڑی شد و مد سے اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ مقاصد شریعت نے حقائق غیبیہ اور حقائق دینیہ کے لئے سب سے بہتر اور طاقتور اور دلنشین اسلوب و طرز استدلال قرآن مجید کا ہے۔ (۱۱۲)



## فصل دوم

## امام ابن تیمیہ کا کلامی منہج

معتزلہ یونانی منطق و فلسفہ کے طریق جدل و بحث سے متاثر ہو کر اسلامی عقائد میں فلسفیانہ ڈگر پر گامزن تھے۔ اتباع فلسفہ کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ دفاع اسلام کے پیش نظر اعداء دین کے سامنے سینہ سپر تھے۔ اس لئے دوران مناظرہ منطق و فلسفہ سے استفادہ کرتے تھے۔ بعد ازاں اشاعرہ و ماتریدیہ بھی معتزلہ کی ہموار کردہ شاہراہ پر چل نکلے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ نتائج و آثار میں معتزلہ کے قریب تر تھے۔ اگرچہ بعض امور میں اختلاف بھی پایا جاتا تھا۔ علامہ ابن تیمیہ اس طرز فکر کے سامنے ڈٹ گئے۔ ان کا منشاء مقصود یہ تھا کہ دراسات عقائد کا طرز و انداز وہی ہونا چاہئے جو عصر صحابہ و تابعین میں رائج تھا اور وہ یہ تھا کہ عقائد وہی معتبر ہیں جو کتاب و سنت میں مذکور ہوں۔ عقائد بھی قرآن سے ماخوذ و مستنبط ہونے چاہئیں اور وہ براہین و دلائل بھی جو عقائد کے لئے مبنی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ابن تیمیہ ان دلائل میں غور و خوض کرنے سے روکتے تھے جو قرآن کے چشمہ صافی سے ماخوذ نہ ہوں۔ ان کا طرز استدلال یہ تھا کہ جب علامہ باقلانی لوگوں کو الکلام الاشعری کے دلائل کے دائرہ میں محصور رکھتے ہیں تو اس سے کہیں بہتر ہے کہ لوگوں کو قرآنی دلائل کا پابند بنایا جائے اور ان سے خروج کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ عقائد اسلامیہ کے فہم و ادراک میں علماء کے طور طریقوں کو چار قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ پہلی قسم کے لوگ فلاسفہ ہیں جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن خطابی اور مقدمات یقینیہ کے مطابق نازل ہوا ہے جو جمہور کے لئے یقین و اطمینان کے موجب ہیں وہ اپنے آپ کو اہل برہان و یقین تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں معرفت عقائد کا طریق برہان و یقین ہے۔

عقائد میں غور و خوض کرنے والوں کی دوسری جماعت متکلمین یعنی معتزلہ کی ہے۔ یہ عقلی و نقلی دونوں طرح کے دلائل سے استدلال کرتے ہیں لیکن یہ قرآن کی تاویل کرتے ہیں اور بزم خود قرآنی عقائد کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے۔ تیسری قسم میں علماء کا وہ گروہ داخل ہے جو قرآنی عقائد و دلائل پر ایمان لاتا اور ان سے احتجاج کرتا ہے مگر اس بناء پر نہیں کہ وہ دلائل عقل انسانی کے لئے مرشد و ہادی کی حیثیت رکھتے ہیں کہ وہ ان سے مقدمات جن لے بلکہ ان پر ایمان لانا اس لئے ضروری ہے کہ یہ آیات اخباریہ ہیں البتہ ان کے مضمون کو عقلی استنباط کا مقدمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ امام ماتریدی بھی گویا تیسری قسم میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ وہ قرآنی عقائد کو عقلی دلائل سے مبرہن و مدلل کرتے ہیں۔ چوتھی قسم کے علماء قرآن کے عقائد سے استناد کرتے ہیں مگر ان کے دوش بدوش عقلی دلائل سے بھی مدد لیتے ہیں۔ یہ لوگ اشاعرہ ہیں۔ فہم عقائد کی اقسام چہارگانہ بیان کرنے کے بعد ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ سلف کا مسلک و منہاج ان اقسام میں شامل نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقائد اور ان کے دلائل کا ماخذ صرف نصوص شرعیہ ہیں۔ علماء سلف عقل پر بھروسہ نہیں کرتے اس لئے کہ عقل جادہ مستقیم سے بھٹک بھی سکتی ہے ان کا ایمان و اعتقاد نصوص اور ان دلائل پر ہوتا ہے جس کی جانب نصوص مشیر ہوں کیونکہ نصوص کی اصل و اساس وحی الہی ہے جو رسول مقبول ﷺ کی جانب بھیجی گئی۔ ابن تیمیہ کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ عقلی و منطقی اسالیب بیان، دین اسلام میں بدعت شیعہ کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے صحابہ و تابعین آشنانہ تھے۔ اگر فہم عقائد کے لئے ان کو ضروری قرار دیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گزشتہ اکابر صحیح طور پر عقائد سے آشنانہ تھے اور نہ مکمل طور پر ان کے دلائل سے آگاہ تھے۔ امام ابن تیمیہ اس ضمن میں فرماتے ہیں: ”ان لوگوں کا قول ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے اوپر نازل شدہ آیات کے معنی و مفہوم سے



آشنا نہ تھے۔ اسی طرح صحابہ کرام کی بھی یہی حالت تھی۔ اس سے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ نے صفات باری تعالیٰ سے متعلق جو احادیث بیان فرمائیں آپ ان کا مفہوم نہیں سمجھتے تھے گویا آپ اپنے کلام کے مفہوم سے بھی واقف نہ تھے۔“ (۱۱۳)

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصریحات سے یہ حقیقت نکھر کر سامنے آتی ہے کہ سلفی المشرّب لوگوں کے نزدیک عقائد و احکام اور ہر وہ بات جو اجمالاً و تفصیلاً اعتقاد اور استدلال ان سے وابستہ ہو اس کی معرفت قرآن کریم سے حاصل کی جاسکتی ہے اور یہ حدیث سے جو قرآن کی شارح و ترجمان ہے۔ قرآن میں جو بات مذکور ہو اور حدیث سے اس کی جو وضاحت ہوتی ہو وہ مقبول اور ناقابل تردید ہے۔ جو شخص اسے ترک کرتا ہے وہ اسلام کا جو اپنی گردن سے اتار پھینکتا ہے۔ عقل قرآن مجید کی تفسیر و تاویل یا تخریج احکام میں حاکم قرار نہیں دی جاسکتی۔ اس کی ضرورت صرف اسی حد تک ہوتی ہے جس کی عبارت متقاضی ہو اور اخبار و آثار سے جس کی تائید ہوتی ہو عقل کو جو غلبہ حاصل ہے وہ صرف تصدیق و اذعان عقل و نقل کا ربط بیان کرنے اور دونوں میں اظہار تطابق و توافق کی بناء پر ہے۔ خلاصہ یہ کہ عقل، شرعی دلائل کی شاہد ہو سکتی ہے مگر ان پر حاکم نہیں بن سکتی۔ عقل سے تائید و توثیق تو ہو سکتی ہے مگر شرعی احکام کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔ عقل سے قرآنی دلائل کی تشریح و توضیح کا کام بھی لیا جاسکتا ہے۔ ابن تیمیہؒ کا مسلک و منہاج اس سے واضح ہوتا ہے کہ عقل، نقل کے پیچھے پیچھے چلتی اور اس کو تائید و تقویت بخشتی ہے۔ براہ راست عقل سے استدلال نہیں کر سکتے۔ البتہ نصوص کے معانی و مفہیم میں ربط و تعلق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ آپ کے مخصوص مسائل یہ تھے جن کے درس و مطالعہ میں وہ مشغول رہتے تھے۔ مسئلہ توحید، صفات باری تعالیٰ، افعال العباد کا مسئلہ، قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا، موہم تفسیر آیات کی تاویل و توجیہ۔ تفصیلات تو اگلے ابواب میں آئیں گی۔ یہاں صرف اشارات پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

### مسئلہ توحید

اس مسئلہ کی تفصیلات اور دیگر کلامی مسائل پر گفتگو کیلئے پانچواں باب وقف ہے۔ ابن تیمیہؒ کی رائے میں مسئلہ توحید اساس ہے۔ یہ بات حق ہے جس میں شک و شبہ کی کوئی مجال نہیں۔ سلفیہ مسئلہ توحید کی جو تشریح کرتے ہیں وہ جمہور اہل اسلام کے نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہے۔ مگر وہ چند امور کو منافی توحید سمجھتے ہیں۔ جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک توحید سے متعارض و متضاد نہیں۔ فوت شدگان سے توسل کرنا و وحدانیت خداوندی کے منافی ہے۔ روضہ نبوی ﷺ کے روبرو ہو کر اس کی زیارت کرنا توحید کے خلاف ہے۔ روضہ نبوی کے ارد گرد دینی شعائر و احکام (مثلاً طواف) کا بجالانا توحید کے منافی ہے۔ کسی نبی یا ولی کی قبر کے اوپر خدا سے دعا مانگنا خلاف توحید ہے۔ سلف صالحین کا مذہب یہی تھا۔ اس کی خلاف ورزی کرنے والے بدعات کے مرتکب اور توحید کے مخالف ہیں۔ جمہور علمائے اسلام کے نزدیک توحید کی تین شاخیں ہیں: وحدت ذات و صفات، وحدت خلق و تکوین، وحدت معبود وحدت ذات و صفات اور اس میں اختلاف جمہور اہل اسلام اللہ تعالیٰ کو واحد اور یگانہ سمجھتے ہیں جس کا کوئی نظیر و مثیل نہیں۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

شیخ الاسلام ابن تیمیہ فرماتے ہیں: توحید تنزیہیہ تشبیہ اور تجسیم کے الفاظ متکلمین کی مختلف اصطلاحات کی بناء پر مشترک المعنی ہیں۔ ہر فرقہ ان سے جو مفہوم اخذ کرتا ہے وہ دوسروں کے نزدیک معتبر نہیں بلکہ وہ اور معنی مراد لیتے ہیں۔ معتزلہ کی رائے توحید و تنزیہ کا مفہوم جمع صفات کی نفی ہے۔ تجسیم و تشبیہ سے وہ بعض صفات کا اثبات مراد لیتے ہیں۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ خدا دیکھتا یا بولتا ہے وہ معتزلہ کے نزدیک تجسیم کا قائل ہے۔ متکلمین کے متعدد فرقہ پرست توحید و تنزیہ سے صفات خبریہ کی نفی مراد لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تجسیم و تشبیہ کا مقصد صفات خبریہ یا بعض صفات خبریہ کا اثبات ہے۔ فلاسفہ توحید سے وہی مراد لیتے ہیں جو معتزلہ نے لیا۔ البتہ اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ خدا کی صفات یا سلبی ہوتی ہیں یا اضافی یا دونوں سے مرکب۔ صفات سلبیہ سے مراد صفت قدامت و بقا کے مخالف صفات ہیں کیونکہ ان کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی نہ ابتداء ہیں نہ انتہا۔ صفات اضافیہ سے ”رب العالمین“ خالق السموات والارض فاطر السموات والارض وغیرہ مراد ہیں۔ صفات مرکبہ وہ صفات ہیں جو حوادث کے خلاف ہوں۔ ان معانی میں علماء کے اختلاف کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے فریق کی تکفیر کی جائے۔ اس لئے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ نظری قسم کا ہے۔ سلفیہ اپنے مخالفین کی تکفیر نہیں کرتے بلکہ ان کو اہل زلیغ قرار دیتے ہیں۔ سلفیہ کے نزدیک فلاسفہ معتزلہ اور صوفیہ جو اتحاد و فناء فی الذات کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ سب اہل زلیغ میں سے ہیں۔

### ابن تیمیہؒ و اشاعرہ

جب ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق سلفیہ کی نگاہ میں متذکرہ الصدر قسم کے لوگ کج رو اور جادہ مستقیم سے بھٹکے ہوئے ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ ان کے نزدیک صائب الرائے کون ہے جس کے طرز فکر و نظر میں کوئی پیچیدگی نہیں؟ امام ابن تیمیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سلف صالحین ان تمام اسماء صفات اور اخبار و احوال کا اثبات کرتے ہیں۔ جو کتاب و سنت میں مذکور ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی یہ صفات قرآن میں مذکور ہیں۔ اللہ لا الہ الا هو الحی القيوم پوری سورۃ اخلاص صفات الہی پر مشتمل ہے۔ نیز فرمایا:

”هو العليم الحكيم. هو السميع البصير.“ هو العزيز الحكيم.“ هو العليم القدير.“ هو الغفور الرحيم. هو الغفور الرحيم.“ هو الغفور الودود.“ ذو العرش المجيد.“ ”فعال لما يريد.“ ”هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم.“ هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام.“

اسی طرح اور بہت سی آیات ہیں (۱۱۴)

کتاب و سنت میں ذات باری تعالیٰ کے جو اوصاف و صفات بیان ہوئے ہیں، امام اور سلفیہ ان سب کا اثبات کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ غضب و محبت سخط و رضا اور کلام، بادلوں کے سایہ میں اترنے اور استقرار علی العرش کو خدا کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ خدا کے یہ اوصاف مخلوقات جیسے نہیں سمجھتے خدا کا ہاتھ اس کا چہرہ اس کا نزول، مخلوقات کی مشابہات سے پاک

ہے۔ سلف صالح کا منہج و مسلک یہی تھا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس کی توضیح فرماتے ہیں: ”جادہ مستقیم وہی ہے جس پر آئمہ ہدایت گامزن تھے اور وہ یہ ہے کہ خدا کی وہی صفات ذکر کی جائیں جو کتاب و سنت میں وارد ہوئی ہیں۔ نہ کتاب و سنت سے تجاوز کیا جائے اور نہ گذشتہ اہل علم کی پیروی کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے پائے۔ کتاب و سنت سے جو معانی بھی مستفاد ہوں ان کا اتباع کیا جائے اور شکوک و شبہات کے پیش نظر ان کو ترک نہ کیا جائے۔ اسلئے کہ ان سے صرف نظر کرنا تحریف کلمات میں داخل ہے اور ان لوگوں کا شیوہ ہے جو آیات الہی کو سن کر بہرے اندھے بن جاتے ہیں۔ قرآن میں غور و فکر کرنے کو کسی قیمت پر نظر انداز نہ کیا جائے۔ ورنہ ہم بھی ان لوگوں کے زمرے میں شامل ہوں گے جن کی مذمت میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿لَا يَعْلَمُونَ لَكُتَبِ الْإِيمَانِ﴾

”انہیں تو صرف اپنی خواہشات سے واسطہ ہے وہ کتاب سے آشنا نہیں ہیں“ (البقرہ: ۷۸) امام ابن تیمیہؒ کے اس اقتباس سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ سلفیہ بلا کیف خدا کے لئے چہرہ اور ہاتھ کا اثبات کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ فوقیت نزول اور دیگر ظواہر نصوص پر ایمان لاتے ہیں اور ان کو ظواہر مجازی کے طور سے نہیں بلکہ ظواہر حرفی کی حد تک تسلیم کرتے ہیں۔

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اس طرز فکر کو نہ تجسیم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے نہ تعطیل سے۔ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: ”سلف صالحین کا مذہب تعطیل و تمثیل کے بین بین ہے۔ نہ وہ صفات باری کو صفات مخلوق کے مشابہ قرار دیتے ہیں اور نہ اس کی ذات کو ذات مخلوقات کے مماثل ٹھہراتے ہیں۔ خداوند کریم نے اپنی جو صفت بیان فرمائی یا اس کے رسول ﷺ نے اس کی تعریف و توصیف میں جو کچھ کہا وہ اس کی نفی نہیں کرتے کیونکہ اس سے خدا کے اسماء حسنیٰ اور صفات الہیہ کا بیکار ہونا لازم آتا ہے۔ اسی کا نام تحریف کلمات اور الحاد فی اسماء اللہ ہے۔ تعطیل و تمثیل کا عقیدہ رکھنے والے دونوں گروہوں میں سے ہر ایک درحقیقت تعطیل و تمثیل کو یکجا کرنے کا مرتکب ہوتا ہے۔“ امام ابن تیمیہؒ اس کی تائید مزید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی متصف ہیں اور وہ فوق (اوپر) تحت (نیچے) بھی آتے جاتے ہیں۔ مگر ہم اس کی کیفیت نہیں بیان کر سکتے۔ کتاب خداوندی سنت رسول ﷺ و صحابہ و تابعین سلف صالحین اور آئمہ متقدمین کسی سے ایک حرف بھی اس کے خلاف منقول نہیں۔ نہ نصاب ظاہر ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں نہیں عرش میں نہیں۔ وہ ہر جگہ ہے اور جمیع ازمہ و امکانہ اس کے لئے مساوی ہیں۔ اسی طرح کوئی بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ وہ نہ عالم ارضی میں داخل ہے نہ خارج نہ متصل ہے نہ منفصل نیز یہ کہ اس کی جانب انگلی سے اشارہ نہیں کیا جاسکتا۔ وغیرہ ذالک۔ (۱۱۵)

### شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصریحات کا جائزہ

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب و سنت میں ذات باری تعالیٰ کے متعلق جو کچھ بھی مذکور ہے مثلاً فوق (اوپر) تحت (نیچے) استوی علی العرش یا اس کا چہرہ اور ہاتھ خدا کی محبت و بغض اسے بلاتا و بل جوں کا توں حرف بحرف مان لیا جائے۔ یہاں پہنچ کر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا سلف کا نقطہ نظر یہی تھا؟ کہا جاسکتا ہے کہ حنابلہ نے چوتھی صدی ہجری میں بعینہ انہیں خیالات کا اظہار کیا تھا اور انہیں سلف کی جانب منسوب کیا۔ علماء ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور کہا کہ اس سے خدا کی تجسیم و تشبیہ (خدا کا مخلوقات کی طرح جسم دار ہونا) لازم آتی ہے۔ وجہ لزوم یہ ہے کہ خدا کی جانب حسی اشارہ کیا جاسکتا ہے تو وہ ضرور مجسم

ہوگا۔ حنا بلہ کے انہی نظریات کی بناء پر مشہور جنہی فقیہ و خطیب ابن جوزی ان کی مخالفت پر تل گئے۔ انہوں نے کہا امام احمد بن حنبل یہ افکار و آراء نہیں رکھتے تھے۔ ابن جوزی کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے: اپنے اصحاب میں سے بعض کو دیکھا کہ وہ علم الاصول پر رائے زنی کرتے وقت غلط بیانی سے کام لیتے ہیں۔ انہوں نے بعض ایسی کتب تصنیف کیں جن سے اپنے مسلک کو ہی بدنام کر دیا۔ ان کی سطحیت کا یہ عالم ہے کہ عوام بے علم ہوتے ہیں۔ وہ صفات الہی کو محسوسات کے قبیل سے شمار کرتے ہیں۔ وہ یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اپنی شکل و صورت کے مطابق پیدا کیا۔ وہ خدا کے لئے چہرہ، منہ، جبڑے، دانت، ہاتھ، انگلیاں، پتھیلی، چھوٹی انگلی، انگوٹھا، سیدہ، ران، پنڈلیاں، دونوں پاؤں وغیرہ اعضاء کا اثبات کرتے ہیں کہتے ہیں کہ سر کے متعلق ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ وہ خدا کے اسماء و صفات کو ظاہر پر محمول کرتے اور ان کو صفات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ جو بدعت ہے۔ اس کی نہ کوئی نقلی دلیل ہے نہ عقلی، وہ ایسی نصوص کی طرف مطلقاً توجہ نہیں دیتے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے ظاہری معانی کو چھوڑ کر ان سے ایسا مفہوم اخذ کرنا چاہیے جو ذات باری کے شان شایان ہو وہ ایسے دلائل کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جن سے مستفاد ہوتا ہے کہ صفات حدوث کو معتبر نہیں سمجھنا چاہئے۔ وہ اسماء الہی کو صفات فعل کہنے ہی پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ان کو صفات ذات بھی قرار دیتے ہیں۔ مزید برآں ان کو صفات کہہ کر وہ ان کی لغوی توجیہ نہیں کرتے مثلاً ”ید“ سے نعت و قدرت مراد لی جائے یا خدا کے مجنی و اتیان (آنا) سے اس کا لطف و کرم اور اور ”ساق“ سے پنڈلی اور اس کی شدت مراد لی جائے۔ بخلاف ازیں وہ ان کا ظاہری مفہوم مراد لیتے ہیں جو صفات انسانی میں سے ہے۔ اصل قاعدہ یہ ہے کہ امکانی حد تک کسی لفظ کا حقیقی مفہوم مراد لینا چاہئے اگر کوئی دلیل صارف موجود نہ ہو تو مجازی معنی پر محمول کیا جائے۔ اس پر طرہ یہ کہ اپنی جانب تفسیر کی نسبت بھی انہیں گوارہ نہیں بلکہ اپنے آپ کو اہل سنت قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے اقوال و افکار صراحتاً مسلک تفسیر کے آئینہ دار ہیں۔ عوام کا لالچ بھی ان کی بیرونی کادم بھرنے لگے۔ میں نے تابع و متبوع دونوں کو سمجھانے کی کوشش کی اور ان سے یوں مخاطب ہوا۔

”اے میرے رفقاء کرام! آپ اصحاب نقل اور سلف صالحین کے اتباع میں سے ہیں۔ آپ کے امام اکبر امام احمد بن حنبل تھے جو کوڑوں کے سایہ تلے بھی یہ کہنے سے گریز نہ کرتے کہ میں صرف وہی بات کہوں گا جو خدا اور رسول ﷺ نے کہی۔“ امام احمد کے مذہب و مسلک میں افتراء پروازی کو چھوڑ دیجئے۔ احادیث نبوی کو تم ظاہر پر محمول کرتے ہو۔ جہاں ”قدم“ کا ذکر آیا ہے تم اس سے پاؤں مراد لیتے ہو۔ استواء علی العرش سے جو شخص ظاہر مفہوم مراد لیتا ہے وہ خدا کو محسوس و مجسم تسلیم کرتا ہے۔ یاد رکھیے! عقل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے۔ ہم نے اسی سے خدا کو پہنچانا اور اس کی قدامت کا اقرار کیا۔ اگر تم یہ کہو ”کہ ہم احادیث نبویہ کو پڑھتے اور خاموش رہتے ہیں“ تو کسی کو تم پر مجال تنقید نہ ہو۔ تمہارے رویہ کا قابل مذمت پہلو یہ ہے کہ تم احادیث کو ظاہر پر محمول کرتے ہو۔ خدا یا اس سلفی المشرّب شخص (امام احمد) کے مسلک میں وہ باتیں داخل نہ کیجئے جو انہوں نے نہیں کیں۔ (۱۱۶)

ابن جوزیؒ نے اقوال حنابلہ کے ابطال میں شرح وسط سے کام لیا ہے۔ ابن جوزیؒ نے جن اقوال کی تردید پر قلم اٹھایا ان کے قائل مشہور حنبلی فقیہ قاضی ابویعلیٰ المتونی (م ۴۵۷ھ) ہیں قاضی موصوف اس دور میں شدید نقد و جرح کا نشانہ بنے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ بعض حنابلہ کو کہنا پڑا:

وقد شان ابويعلى الحنابلة شينالا يغسله ماء البحار.

ابویعلیٰ نے حنابلہ کو اس قدر اذکار کر دیا کہ سمندروں کا پانی بھی ان دھبوں کو دور نہیں کر سکتا۔“ فقیہ ابن زاغونی حنبلی المتونی ۵۲۷ھ سے بھی قاضی ابویعلیٰ کے بارے میں اس قسم کا قول منقول ہے۔ بعض حنابلہ کا قول ہے:

”ان في قوله غرائب التشبيه ما يحار فيه النبیه“ (۱۱۷)

یعنی ابویعلیٰ کے اقوال میں تشبیہ و تجسیم کے اس قدر نوادر پائے جاتے ہیں کہ ایک دانش مند آدمی دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے۔ انہی وجوہات کی بناء پر چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں حنابلہ نے ان رجحانات کو نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھا۔ اسی وجہ سے حنبلی مسلک نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ جب ابن تیمیہ کا دور آیا تو آپ نے اس کی نشر و اشاعت میں بڑی جرأت و شجاعت کا ثبوت دیا۔ مزید برآں ان افکار کے صلہ میں ابن تیمیہ کی مظلومی سے مسلک حنبلی کو چار چاند لگ گئے۔ جو رو تشدد کا یہ خاصہ ہے کہ اس سے عقائد و آراء کو مزید تقویت حاصل ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ کے عصر و عہد میں بھی یوں ہی ہوا۔ جب آپ جو رو تشدد کی آماجگاہ بنے تو آپ کے اقوال و آثار کو بھی بڑی قبولیت حاصل ہوئی اور وہ بلاد و امصار میں ہر طرف پھیل گئے۔

یہ اقتباسات اس امر کے آئینہ دار ہیں کہ ان نظریات کو مسلک سلف قرار دینا محل فکر و تامل ہے۔ ہم ابن جوزی کا تبرہ قبل ازیں نقل کر چکے ہیں۔ یہ نقد و جرح انہوں نے اس وقت کی جب یہ عقائد ان کے زمانہ میں ہر طرف پھیل گئے۔ ہم لغوی اعتبار سے بھی ان نظریات کو جانچنا پرکھنا چاہتے ہیں۔ قرآن کریم میں وارد ہے۔ ید اللہ، فوق ید یدہم اور وجہ اللہ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان آیات میں ”ید“ اور ”وجہ“ سے ظاہری اعضاء مراد ہیں یا کچھ اور امور و معانی؟ ہمارے خیال میں ”ید“ قوت و نعمت اور ”وجہ“ سے ذات مراد لینا درست ہے۔ اسی طرح خدا تعالیٰ کے آسمان اول پر نازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آسمان کا محاسبہ قریب آتا جاتا ہے یا یہ کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے قریب آ جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت عرب نہ ان معانی کی متحمل ہے اور الفاظ ان معانی کو قبول کر سکتے ہیں۔ اکثر علماء کلام اور فقہائے عظام نے ان الفاظ سے متذکرۃ الصدر معانی مراد لئے ہیں۔ بلاشبہ یہ معانی ان حرنی و لفظی مفاہیم کی نسبت اولیٰ و افضل ہیں جن کی کیفیت سے بھی کوئی شخص آشنا نہیں۔ مثلاً سلفیہ کا کہنا ہے کہ خدا کا ہاتھ ہے۔ جو مخلوقات کی طرح کا نہیں اور ہم اس کی کیفیت سے بھی واقف نہیں۔ اسی طرح ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ آسمان اول پر اترتا ہے، مگر ہم اس کی کیفیت نزول سے آگاہ نہیں۔ یہ طرز فکر مجہولات کا لامتناہی سلسلہ ہے جو بے معنی ہے۔ اگر ان الفاظ سے وہ معانی مراد لئے جائیں جو لغت کے اعتبار سے قابل قبول ہیں اور اس سے اجنبی نہیں تو ہم ایسے معانی قریب تک پہنچ جاتے ہیں جن سے خدا کا عیوب و نقائص سے مبرا ہونا ثابت ہوتا ہے اور مجہولات سے بھی واسطہ نہیں پڑتا۔



ان نظریات کی روشنی میں ابن تیمیہ اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ ان امور کی کیفیت کو خدا کے سپرد کرنا جہی برصحت و سلامت ہے۔ سلف صالحین یہی نظریہ رکھتے تھے نظر بریں ابن تیمیہ الفاظ کو لے کر ان کے ظاہری حریفی معانی پر محمول کرتے ہیں اور اس کے دوش بدوش کہتے ہیں کہ یہ صفات خداوندی حوادث کے مماثل نہیں۔ بعد ازاں ان کی کیفیت خدا کو تفویض کر دیتے ہیں اور ان کی تفسیر و تاویل سے گریز کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ ان صفات و امور کی تشریح کے درپے ہونا کجروی کی علامت ہے۔ امام ابن تیمیہ کا اعتقاد قرآن کریم کی اس آیت پر ہے۔

﴿فَمَا لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ

تَاْوِيلِهِ﴾

جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ فتنہ اور تاویل تلاش کرنے کے لئے متشابہات کی پیروی کرتے ہیں۔ (آل عمران: ۷۵)۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا نقطہ نظریہ ہے کہ ان آیات کی توفیح بھی ہو جاتی ہے اور ان کی کیفیت کو خدا کے سپرد کر دیا جاتا ہے گویا یہ طرز تفسیر ”ایک پختہ دو کام“ کا مصداق ہے۔ ابن تیمیہ آیات کی ظاہری تفسیر کر کے خدا کو مماثلت سے منزہ قرار دیتے اور کیف و وصف کا علم خدا کو تفویض کر دیتے ہیں۔ ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ صحابہ کرام ان آیات متشابہات کی تاویل و تفسیر سے آگاہ تھے اور ان کی کیفیت و حقیقت جاننے کے درپے نہ ہوتے تھے۔ جس طرح وہ ذات خداوندی کی کنہ تک پہنچنے کے متلاشی نہ تھے۔ یہ ہے امام ابن تیمیہ کی رائے میں مسلک سلف۔ مگر امام غزالی اس کے خلاف ہیں۔ وہ اپنی کتاب ”الجامع العوام عن الکلام“ میں فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت میں اس قسم کے جو الفاظ مذکور ہیں ان کے ظاہری معنی بھی ہیں جو باری تعالیٰ کی نسبت محال ہیں اور مشہور مجازات مطالب بھی ہیں جن سے ایک عربی نژاد شخص تاویل کے بغیر ہی آشنا ہوتا ہے اور نہ اسے ان کی تفسیر کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

”تقدیس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کوئی خدا کے ہاتھ یا انگلی کا ذکر نہ یا آنحضور ﷺ کی یہ حدیث گوش گزار کرے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ہاتھ سے حضرت آدم علیہ السلام کا خیر گوئدھا“ ”یا یہ کہ مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے“

تو اسے اچھی طرح معلوم ہو کہ ایسے الفاظ کا اطلاق دو قسم کے معانی پر کیا جاتا ہے۔ اصل وضع کے اعتبار سے ہاتھ اور انگلی کا اطلاق اس عضو پر ہوتا ہے جو گوشت پوست ہڈی اور رگ و ریشہ سے مرکب ہو۔ گوشت ہڈی اور اعصاب کا ایک مخصوص جسم ہوتا ہے اور چند منفرد صفات ہوتی ہیں۔ جسم کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو طول و عرض اور عمق رکھتی ہے۔ جسم کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ جب تک وہ ایک جگہ میں حال ہو اس کو الگ کئے بغیر دوسری چیز کی جگہ نہیں لے سکتی۔ لفظ ”ید“ ہاتھ بعض دفعہ مجازاً ایسی چیز پر بولا جاتا ہے جو جسم دار نہیں ہوتی مثلاً عربی میں کہتے ہیں: البلد فی ید الامیر ”شہر امیر کے ہاتھ میں ہے“۔ اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ امیر شہر پر قابض ہے۔ یہ فقرہ اس صورت میں بھی بولا جاسکتا ہے۔

جب امیر مقطوع الید ہو اور سرے سے ہاتھ ہی غائب ہو۔ بنا بریں ہر عالم و عامی کے لئے یہ بات جاننا ضروری ہے کہ آنحضور ﷺ کی مراد یہ ہے کہ وہ ہاتھ پر گزرتا تھا جو گوشت پوست اور ہڈی سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ خدا کے حق میں یہ محال ہے اور وہ اس سے منزہ ہے۔ اگر انسان کے دل میں کبھی یہ خیال آئے کہ ذات باری تعالیٰ اعضاء سے مرکب ہے تو اسے بتوں کا پجاری



قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب خدا کا جسم ہوا اور جسم مخلوق ہوتا ہے اور مخلوقات کی عبادت کفر ہے۔ بتوں کی پرستش کو اسی لئے موجب کفر قرار دیا گیا تھا کہ وہ مخلوق ہوتے ہیں۔ حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کا یہ بیان اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ وہ ان سے مشہور مجازی معانی مراد لیتے ہیں جو عام و خاص میں معروف چلے آتے تھے۔ بلاشبہ علمائے سلف جو حقیقی و مجازی معانی کے مردان تھے وہ ان الفاظ کو بول کر مجازی معنی مراد لیا کرتے تھے۔ ذرا سوچئے کسی شخص کے ذہن میں یہ بات سما سکتی ہے کہ جب صحابہ کرامؓ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر بول کے درخت کے نیچے آنحضرت ﷺ کی بیعت کی اور یہ آیت سن:

﴿ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ یداللہ فوق ایدیہم﴾ (الفتح: ۱۰)

”جو لوگ آپ کی بیعت کرتے ہیں وہ خدا کی بیعت کرتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں پر خدا کا ہاتھ ہے“

تو کسی کے ذہن میں یہ خیال گزرا ہو کہ ”ید“ سے مراد خدا کا ہاتھ ہے جو انسانی ہاتھ کے مماثل نہیں نیز یہ کہ اس سے خدا کا غلبہ و قدرت مراد نہیں۔ بخلاف ازیں سب صحابہ اس سے قدرت خداوندی اور اس کا غلبہ ہی سمجھتے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں بطریق زجر یہ وعید فرمائی تھی کہ جو شخص بیعت شکنی کا مرتکب ہوگا اس کا وبال اسی پر ہوگا۔ (یہ وعید اس حقیقت کو آشکار کرتی ہے کہ ید سے ہاتھ نہیں بلکہ قدرت ربانی مقصود ہے)۔ انہی دلائل کی روشنی میں ہمارے نزدیک امام ترمذی محدث ابن جوزی اور امام غزالیؒ کا نظریہ رائج ہے۔ نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ جہاں الفاظ کا حقیقی معنی مراد لیتے تھے۔ وہاں تعذر حقیقت کی صورت میں ان سے وہ مجازی معانی مراد لیتے جو لوگوں میں عام طور سے معروف ہوتے تھے۔ تفصیلات مستقل باب میں مذکور ہیں۔

### خلاصہ کلام

یہ کہ آپ نے کتاب و سنت اقوال سلف کی برتری ہر فن کے مقابلہ میں پیش کی جو فرقہ شریعت سے دور رہے۔ دلائل عقلی و نقلی سے ان کی وضاحت کی ہے۔ پھر آپ کے کلام میں شریعت سے کہیں تضاد نہیں۔ یہ بات مقابلہ میں دلائل سے پیش کی گئی ہے کہ آپ شریعت و کتاب و سنت کے مطابق علم کلام کے قائل، داعی اور ماہر ہیں۔ اس کے خلاف علم کلام کے منکر ہیں۔ ان کتب سے فکر و نظر کے بہت سے گوشے روشن ہوئے۔ آپ کے چھوڑے ہوئے علمی نقوش بہت زیادہ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں، اس کے لئے باقاعدہ ایک ادارے کی ضرورت ہے۔ اکیلے ایک انسان کے بس کی بات نہیں کہیں آپ مفسر قرآن نظر آتے ہیں۔ کہیں مفتی کبھی فلسفہ کلام منطق پر نقد جرح کرتے ہیں اور کبھی صفات سے تعلق اپنے خاص نقطہ نگاہ کا اظہار کرتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ کی شان میں ایک عیسائی گستاخی کرتا ہے تو آپ مضبوط دلائل سے اس کی خوب خبر لیتے ہیں جس کے بعد شیخ الحدیث کا جانشین قرار دیا جاتا ہے آپ تاریخوں اور شیعوں کے خلاف جہاد میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جہاد کی تلقین کے ساتھ تاریخوں پر بددعا کرتے ہیں جو قبول ہوئی اور دوسروں کو جہاد کی ترغیب دیتے ہیں۔ ہزاروں افراد جوش و جذبہ سے جہاد کے لیے تیار کیے جاتے ہیں۔ نحو میں ابن سینا کی اسی غلطیاں نکالتے اور شرک و بدعت کے رد میں بھرپور کوشش کرتے ہیں اس کے بعد اصلاح عوام کے لئے جدوجہد میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ اسی سلسلہ میں فقراء رفاہیہ کے ساتھ مناظرہ کرتے ہیں۔ فتنہ عقائد برپا ہوتا ہے لیکن آپ اس کو ختم کرنے میں علمی میدان میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی صفات ذاتی و فعلی پر ٹھیک ٹھیک بحث کرتے ہیں۔ قرآن مجید کے غیر مخلوق ہونے پر امام احمد بن حنبل کی تائید و تصدیق کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے، عرش پر ہیں اور قرآن مجید میں مذکور بعض اعضاء باری کا ٹھیک ٹھیک محل بیان فرماتے ہیں اور

اس کے ساتھ مماثلت کی نفی بھی ثابت کرتے ہیں۔ جہمیہ اور معتزلہ سے لکر ہوتی ہے اشاعرہ کے سامنے صحیح موقف بیان کرتے ہیں۔ تجسیم کے الزام کی تردید کرتے ہیں اس سلسلہ میں حریفوں کو تین سال کی مہلت دیتے ہیں۔ حشویہ کے سامنے امام اپنی تحقیقات پیش کرتے ہیں۔ عقل و نقل میں کس کو ترجیح حاصل ہے اور ان میں موافقت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ درء تعارض العقل والنقل میں وضاحت پیش کرتے ہیں۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کے بارے غلطیوں کو واضح کرتے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں من گھڑت تصوف کی تردید کرتے ہیں۔ یہودیت، نصرانیت پر خوب تنقید کرتے ہیں۔ فقہی اجتہادات کو میدان میں لاتے ہیں۔ علوم عقلیہ یونانیہ کا علمی محاسبہ کرتے ہیں۔ شخصیت پرستی کا طلسم توڑتے ہیں۔ ۷۲۸ھ میں دنیا سے رخصت ہو جاتے ہیں اور اپنے پیچھے ایک زندہ تحریک چھوڑ کر جاتے ہیں۔ وفات کے بعد یکتروں علمی کتب اور گرامی قدر علماء عصر جیسے ابن دقیق العید، شیخ صفی الدین ہندی، قاضی کمال الدین، علاؤ الدین قونوی، علامہ مزی برزالی اور علامہ ذہبی جیسے حضرات نے قصائد کہے اور خراج عقیدت پیش کیا۔ اس کے ساتھ اپنے پیچھے بہترین شاگردوں کی ایک جماعت چھوڑ کر جاتے ہیں۔ جنہوں نے ان کی برپا کردہ تحریک میں جان ڈالے رکھی اور اب تک یہ تحریک موجود ہے۔ شاگردوں میں حافظ ابن قیم، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن الہادی، ابن الوردی، شیخ بدر الدین، شیخ نور الدین احمد بن فضل اللہ احمد بن قدامہ، امین الدین الوافی وغیرہ شامل ہیں۔ اس طرح آپ کے ذریعہ فکر اسلامی کا احیاء ہوا۔

باب سوم

صفاتِ باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہؒ کا موقف

فصل اول

صفاتِ باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہ کا موقف

فصل دوم

صفات سے متعلق ایک تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلق قرآن

## فصل اول

## صفات باری تعالیٰ اور امام ابن تیمیہ کا موقف

تمہید

اللہ تعالیٰ کی صفات اولاً دو طرح کی ہیں، (۱) سلبی تنزیہی، (۲) ثبوتی اور کمالی۔ سلبی صفات سے اللہ تعالیٰ پاک ہیں، مثلاً جسم جو ہر، عرض بحتاج، مجبور، عاجز، بہرہ، اندھا وغیرہ۔ ان تمام سے اللہ تعالیٰ پاک ہیں اور صفات ثبوتی وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، جیسے پیدا کرنا، زندہ کرنا، جاننا، سننا، دیکھنا اور کلام کرنا وغیرہ۔ صفات ثبوتی بھی دو طرح کی ہیں ذاتی و فعلی۔ ذاتی جن کا ذات الہی سے جدا ہونا محال ہے اور صفات فعلی صفات ذاتی کے آثار ہیں۔ صفات ذاتی آٹھ ہیں۔ حیات قدرت سمع بصر ارادہ، تکوین وغیرہ اور صفات فعلی تخلیق، تزیین، انشاء، ابداء، احیاء، امانت، ربوبیت، مغفرت وغیرہ ہیں۔

صفات ذاتی و فعلی اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم، ازلی ہیں۔ مگر صفات فعلیہ کا ظہور عالم کے پیدا کرنے کے بعد ہوا۔ اللہ کی صفات، صفات مخلوق سے مغائر و مخالف ہیں کوئی مناسبت و مشابہت نہیں رکھتیں۔ اللہ جانتے ہیں مگر مخلوق کے جاننے کی طرح نہیں۔ اس کی قدرت مخلوق کی قدرت سے مشابہہ نہیں علیٰ ہذا القیاس اللہ کا کلام، سمع، بصر وغیرہ مخلوق کی طرح نہیں۔ البتہ قرآن و سنت میں ایسی صفتیں بیان ہوئی ہیں جو لفظی اعتبار سے مخلوق کی صفتوں کے مشابہہ ہیں۔ ان کو صفات متشابہات کہتے ہیں۔ جن پر بلا تشبیہ و تمثیل ایمان لانا ضروری ہے۔ نہ ان کا انکار کیا جائے نہ ان میں تاویل کی جائے۔ ان کی کیفیت کوئی بیان نہیں کر سکتا۔ ان کا ادراک نہیں کر سکتا۔ جس طرح اللہ کی ذات کی کہنہ اور حقیقت کو نہیں سمجھا جاسکتا اسی طرح اس کی تمام صفات انسانی سمجھ سے بالاتر ہیں۔ اللہ کے لئے بلا کیف و تشبیہ و تمثیل ید، وجہ، عین، کف، قبضہ، اصابع، قدم، نفس، ساق، مخک، نزول، اتیان، قرب، فرح، غضب، حیاء، استہزاء وغیرہ ماننا ضروری ہیں جس طرح اس کی ذات کے لائق ہیں اسی طرح ایمان لانا ضروری ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں دو فرقوں کی بالخصوص نشاندہی فرمائی ہے یعنی فرقہ معتزلہ جو متشابہات میں تاویل کرتے ہیں فرقہ مشبہ مجسمہ جو ان صفات کو مخلوق سے مشابہہ بتلاتا ہے۔ اہل سنت و الجماعت ان صفات کو بلا تاویل و انکار تسلیم کرتے ہیں۔ اور یہ کہ اللہ کی صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات جس سے نہ تعدد قدما کی خرابی لازم آتی ہے نہ نفی صفات۔ آپ نے خدا کے عرش اور باری تعالیٰ کے تمکن علی العرش کو بھی بیان کیا ہے اور یہ کہ اللہ زمان، مکان اور جسم وغیرہ سے پاک ہیں۔ استواء کے معنی معلوم ہیں کیفیت معلوم نہیں۔ اللہ کے مختلف نام ہیں جو صفات جمالی، جلالی اور کمالی پر دلالت کرتے ہیں جیسے رحمان، رحیم، رب العالمین صفات جمالی ہیں۔ القاہر، العزیز، الملک صفات جلالی اور الحی، القيوم، العلیم، القادر صفات کمالی پر دلالت کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے اللہ کی صفات کمال کے بارے میں پانچ اسلامی فرقوں کی نشاندہی کی ہے۔ فرقہ باطنیہ اور قرامطہ جن کا قول ہے کہ اللہ موجود ہے مگر اس کا ادراک صرف ذہن میں ہو سکتا ہے، خارج میں ممکن نہیں، یہ لوگ صفات کا اثبات نہیں کرتے۔ امام صاحب اس مذہب پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کی نفی اور اس کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا فرقہ فلاسفہ کا ہے، یہ لوگ وجود اور صفات سلبیہ کے قائل ہیں کہ اللہ واجب الوجود، مخالف حوادث، رب العالمین اور خالق کائنات ہیں، نہ کائنات میں داخل، نہ خارج، نہ اس میں حیات ہے، نہ قدرت، نہ علم ہے، نہ کلام، نہ وہ سمع ہے، نہ بصر وغیرہ۔ تیسرا فرقہ اتحادیہ کا ہے، یہ ابن عربی کے ساتھ اتفاق رکھتے ہیں جو خدا کو وجود مطلق مانتے ہیں جو وجودی اشیاء میں اپنی

جھلک دکھاتا ہے۔

چوتھا فرقہ معتزلہ کا ہے۔ یہ صرف صفات سلبیہ کے قائل ہیں، صفات معانی، حیات، علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ اور قرآن میں مذکور صفات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن میں جو کچھ وارد ہوا ہے وہ خدا کی ذات برتر کے اسماء ہیں صفات نہیں، یعنی وہ ایسے اسماء ہیں جو مخلوقات میں اللہ تعالیٰ کے اثر کی الگ الگ نوعیت ہی ظاہر کرتے ہیں۔

پانچواں فرقہ اشاعرہ ہیں، یہ لوگ صفات سلبیہ کے ساتھ صفات ثبوتیہ کے بھی قائل ہیں مثلاً علم، قدرت، ارادہ اور دوسرے صفات معانی، لیکن ان کے ماسوا قرآن میں اللہ تعالیٰ کے جن صفات خبریہ کا ذکر ہے انہیں نہیں مانتے، مثلاً استواء علی العرش، حب، بغض وغیرہ صفات خبریہ جو قرآن کی ظاہر عبارتوں سے ثابت ہوتی ہیں۔

امام ابن تیمیہ ان مختلف فرقوں پر بھرپور تنقید کرتے ہیں البتہ اشاعرہ سے جزوی مخالفت رکھتے ہیں، اسلئے کہ یہ لوگ تاویل کے قائل ہیں اور امام صاحب تاویل کے قائل نہیں، صرف ظاہر معنی مراد لیتے ہیں، لہذا اشاعرہ اور معتزلہ سے جو اختلاف ہے وہ استواء علی العرش وغیرہ مسائل کی نوعیت تسلیم میں ہے، اگرچہ معتزلہ سے بھی صفات کے اثبات میں امام صاحب اختلاف رکھتے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک توحید کے معنی صفات سے عاری اور تنزیہ مطلق کے ہیں۔ (۱)

امام ابن تیمیہ کی یہ پختہ رائے تھی کہ صفات الہیہ سے متعلق سلف صالح جس مسلک پر عامل تھے، اور اسماء حسنی کے بارے میں قرآن نے جو کچھ کہا ہے بس وہی حق ہے اور ہر طرح کے شک و شبہ سے بالاتر ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اگر کفر و شرک نہیں تو ضلالت و گمراہی ضرور ہے۔

امام صاحب کی نظر و تحقیق میں مذہب سلف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان تمام اوصاف سے متصف تسلیم کیا جائے جن سے قرآن نے موصوف بیان فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی محکم آیات میں اپنے اسماء و صفات کا ذکر کر دیا ہے۔ ملاحظہ ہوں آیت الکرسی، سورہ اخلاص، یوسف، الاحقاف، البروج وغیرہ میں موجود صفات، جیسے الحی القيوم، الصمد، الاحد، العلیم، الحکیم، الغفور، الرحیم، السميع، البصیر، الودود، المجید وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی دوسری آیات سے اور احادیث ثابتہ سے جو اللہ کے اسماء و صفات سے متعلق ہیں پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ذات و صفات کی وضاحت ہو جاتی ہے اور تمثیل و تشبیہ کی نفی کے ساتھ ساتھ اس کی وحدانیت کا اثبات بھی ہے وہ صراط مستقیم جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دکھائی ہے اور یہی تمام انبیاء علیہم السلام کا طریقہ ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن تیمیہ کے نزدیک مذہب سلف عبارت تھا، حدیث قرآن میں وارد ہونے والے تمام صفات الہیہ کو ثابت کرنے سے، اور یہ کہ ان پر اس طرح ایمان ضروری ہے جس طرح قرآن و حدیث میں ان کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اس عقیدہ میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو منافی تنزیہ یا مخالف توحید ہو، یا جس سے خدا اور اس کی مخلوق اشیاء کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہو، کیونکہ ایک وصف اگر اللہ تعالیٰ اور بندوں میں پایا جانے کی وجہ سے دونوں کا نام ایک ہی ہے تو یہ اتحاد اسم اس امر کو قطعاً مستلزم نہیں کہ دونوں میں مشابہت ہے اللہ تعالیٰ جب اپنے لئے تکبر کا وصف استعمال کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خدا کا تکبر بھی ویسا ہی ہے



جیسا اس کے پیدا کیے ہوئے لوگوں کا، یا جب خدا اپنے آپ کو غضب کی صفت سے متصف کرتا ہے تو اس کا مطلب بھی انسانوں جیسا غضب نہیں ہوتا، یا خدا جب اپنی ذات کے لئے محبت کی صفت استعمال کرتا ہے تو وہ مخلوق انسانی کی سی محبت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تمام اوصاف مراد ہیں جو ذات الہی کے شایان شان ہیں۔ نیز شرط تنزیہ کے ساتھ مشروط اور فانی چیزوں کی مشابہت سے بالکل جدا، دراصل جس طرح اللہ کی ذات اس کی مخلوقات کی ذات جیسی نہیں اسی طرح اس کی صفات بھی مخلوقات کی صفات جیسی نہیں ہیں، اگرچہ ان کا اسم یکساں ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ امام صاحب ارشاد فرماتے ہیں:-

”یہ بات معلوم ہے کہ وجود میں جو قدیم ہے، وہ واجب بنفسہ ہے، اور جو حادث ہے، وہ

موجود ہو سکتا ہے تو اس کا معدوم ہونا بھی ممکن ہے۔“ (۲)

حقیقت یہ ہے کہ ہر وجود اپنی خصوصیت کے اعتبار سے ممتاز اور الگ ہوتا ہے۔ چنانچہ جمادات کا وجود، وجود تو ہے لیکن وجود انسانی سے مختلف، اسی طرح حیوان کا وجود بھی انسان کے وجود سے جدا ہے، یونہی وجود واجب الوجود، وجود ممکن الوجود سے الگ ہے، اشتراک جو کچھ ہے، وہ مطلق ذہنی معنی میں ہے، نہ کہ واقعی مقید میں یعنی جو چیز خارج میں اپنے خاص وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اس میں اشتراک نہیں اس لیے کہ ہر وجود دوسرے سے اپنی خصوصیات کی وجہ سے الگ ہے۔ یہی حال اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفات کا ہے، یہ اگرچہ صفات مخلوق کے ساتھ نام میں مشترک ہیں لیکن ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے، جو فانی چیزوں کی مشابہت سے منزہ ہے، ان کے معنی مخصوص طور پر وہی لئے جائیں گے جو ذات کریم الہی کے لائق ہوں، اور جو اس کی ذات برتر اور کمال مطلق کے شایاں ہوں۔

جیسے ”یخرج الحی من الحی و یخرج الامیت من الامیت“ (یونس ۱۰: ۳۱) میں اللہ تعالیٰ کا حی ہونا اور مخلوق کا ”حی“ ہونا مختلف ہیں، کیونکہ پہلا ”حی“ اللہ کے لئے مخصوص ہے اور دوسرا مخلوق کے لئے، یہ دونوں حی اگر تخصیص کے دائرہ سے نکال لئے جائیں، اور مطلق طور پر استعمال کئے جائیں تو بے شک ایک ہیں، لیکن مطلق کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اور عقل مطلق کے لفظ سے، ہر دو وجود کے قدر مشترک کو سمجھ لیتی ہے، اور معین و خاص استعمال کی صورت میں اس کو ایسی قید سے مقید کر لیتی ہے جس سے خالق، مخلوق سے اور مخلوق خالق سے متمیز ہو جاتے ہیں۔

یہی حال دوسرے تمام ان الہی صفات کا ہے جن کو قرآن کریم میں بندوں کے لئے بھی کبھی استعمال کیا گیا ہے لیکن انسانوں پر اطلاق کا مصداق الگ ہے، جو انسانی خصوصیات کا حامل ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا مصداق بالکل دوسرا جو اس کی ذات برتر کے لئے خاص اور اس کے شان شایان ہے، مثلاً ”علیم“ اور ”حلم“ اللہ تعالیٰ کا وصف ہے، تاہم اللہ کے بعض بندوں پر بھی یہ دونوں لفظ بولے گئے ہیں، لیکن اللہ کا علم اور حلم اپنی مخصوص بے مثل نوعیت کے ہیں، اور جہاں بندے کے لئے یہ مستعمل ہوئے ہیں وہاں ان کی حیثیت بالکل دوسری ہے جو مخلوق ہے۔ یہی بات سمع، بصر، کلام، رافت، رحمت، ملک، عزت، وغیرہ کے بارے میں کہی جا سکتی ہے، ایسا ہی معاملہ اس کا بھی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جبار، ذو القوۃ الہیین بھی وارد ہے۔ یہ سب صفات، اللہ تعالیٰ اور اس کے بعض بندوں کے لئے بظاہر ایک جیسے مستعمل ہیں، لیکن ان کی حقیقتیں متغائر اور ایک دوسری سے یکسر الگ الگ ہیں، اسی بنا پر جب حقائق متغائر ہیں تو اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کے ثابت کرتے وقت مخلوق سے تشبیہ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو یا اس کے رسول ﷺ نے اللہ کو جن صفات عالیہ سے موصوف ہونے کا ذکر فرمایا ہے، امام ابن تیمیہ ان سب سے اللہ کو موصوف مانتے اور ان افعال و احوال کو اس کے لئے ثابت جانتے ہیں، جن پر وہ صفات و اسماء دلالت کرتے ہیں۔ اگر وہ صفات مخلوق کے اوصاف کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں تو وہ اشتراک صرف اسم کی حد تک ہے، حقیقت ان کی مخلوق کے صفات سے بالکل جدا ہے۔ یعنی تشابہ صرف ظاہر میں ہے، درحقیقت اللہ کی طرف منسوب صفت ہرگز ویسی نہیں جیسی مخلوق کی طرف منسوب صفت ہے۔ اول الذکر، ثانی الذکر سے مغایر ہے اور ویسی ہی ہے جیسی اس کی شان منزہ کے لائق ہے۔ (۳)

پھر امام صاحب کے نزدیک سب صفات، ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ نہیں کہ بعض صفات، مثلاً ارادہ اور کلام، تو اللہ کے ساتھ قائم ہوں، لیکن محبت، رضا، استواء، ید وغیرہ کا اس کے ساتھ قیام نہ ہو، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، بلکہ سب ہی بلا امتیاز اس کے ساتھ قائم ہیں لیکن یہ قیام ویسا ہی ہے جیسا اس کی شان ہے۔ کیفیت ہم کو معلوم نہیں، ہمیں تو بس ایمان لانا ہے۔

ان لوگوں کا جو بعض صفات کو مانتے مگر استواء، ید، قدم وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، رد کرتے ہوئے امام صاحب لکھتے ہیں:

”سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو صفات از قبیل اعراض ہیں، مثلاً حیات، علم، قدرت، وغیرہ ان کا قیام تو کسی ذات کے ساتھ ممکن ہے، اس لئے ان کو اللہ کے لئے ثابت کرنا درست ہے لیکن جو صفات از قبیل اجزاء و ابغاض ہوں، جیسے ید، قدم وغیرہ ان کے اثبات سے ترکیب حسی اور تجسیم لازم آتی ہے، اس لئے ایسے صفات کو اللہ کے لئے نہیں مانا جاسکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مزعومہ اعراض کا قیام بھی تو مخلوق کی ذات سے اور اجسام ہی کے ساتھ ہوتا ہے، تجسیم تو پھر بھی لازم آ ہی گئی، یہی بات ترکیب میں ہے اگر ترکیب حسی لازم آتی ہے تو پیش کردہ صورت میں بھی ترکیب عقلی لازم آ جائے گی، لیکن اگر ایسے طریقے سے اثبات کیا جائے کہ جسمیت و ترکیب لازم نہ آئے تو بالکل اسی طریقہ سے ید، قدم، محبت، رضا وغیرہ کو بھی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے کہ ترکیب و تجسیم کا وہم بھی نہ پڑے۔ (۴)

غرض امام صاحب نے ایسے انداز سے بحث فرمائی ہے کہ صفات کا بلا کیف اثبات ہو جائے اور مخلوقات سے مشابہت بھی لازم نہ آئے۔ اس سلسلے میں امام صاحب دو بنیادوں پر اعتماد کرتے ہیں قرآن و سنت میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس پر بلا تاویل، کے اور ظاہری معنی سے بے بغیر، جو صحابہ یا دیگر سلف اور اہل لغت عرب نے بیان کیے ہیں ان کو تسلیم کرنا اور اس کی پرواہ کیے بغیر کہ ظاہری معنی میں کوئی عقلی طور پر محال لازم آتا ہے یا نہیں تاکہ اسے عقل سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں فلسفہ زدہ عقل کو کچھ دخل نہیں، بلکہ عقل سے وہ عقل مراد ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو بخشی ہے اور جس سے کام لینے کی قرآن و حدیث میں تاکید ہے۔

اس کا کام صرف کیفیت کو اللہ کے پردہ کرنا ہے جسے تفویض کہا جاتا ہے اور اس سے مراد معنی و تفسیر کی تفویض نہیں بلکہ کیفیت کی تفویض ہے امام صاحب کے موقف سے تشبیہ اور تجسیم لازم نہیں آتی، کیونکہ قرآن و حدیث کی نصوص سے جو کچھ خدا کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ اس جنس سے نہیں ہے، جو مخلوق میں ہے، بلکہ یہ صفات و احوال ذات خداوندی کے شان شایان ہیں، اور جو اس کی تنزیہ اور وحدانیت کے مطابق ہیں، کیونکہ اسی مشابہت، حقیقی مشابہت کو مقتضی نہیں ہوتی۔

چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں:

”راہ صواب وہ ہے جس پر ائمہ ہدایت گامزن تھے، اور وہ یہ ہے کہ خدا کو ان صفات سے متصف مانا جائے جو خود خدا نے اپنے لئے بیان فرمائے ہیں یا رسول ﷺ نے جن اوصاف الہیہ کا ذکر فرمایا ہے، ان کے بارے میں قرآن و حدیث سے نہ ہٹا جائے، بلکہ سلف کے راستہ کی پیروی کرنا چاہیے، جو اہل ایمان تھے اور کتاب و سنت سے معافی مفہوم ہوتے ہیں وہ شبہات و اوہام کی بنا پر رد نہ کئے جائیں، ورنہ اس طرح تحریف کی صورت پیدا ہوگی۔“ (۵)

غرضیکہ امام ابن تیمیہ تمام صفات الہیہ کو بغیر تشبیہ و تمثیل کے ثابت کرتے ہیں اور آپ ان کی تردید کرتے ہیں جو تشبیہ و تمثیل کا عقیدہ رکھتے ہیں کیونکہ وہ لوگ خدا کے لئے تجسیم ثابت کرتے یا کم از کم تجسیم و تشبیہ کی نفی نہیں کرتے یعنی حشو، مشبہ اور مجسمہ ہیں جن کا کہنا یہ ہے کہ ”اللہ تعالیٰ کا علم و یسا ہی ہے جیسا دوسروں کا، اس کی قدرت بھی ویسی ہے جیسی قدرت دوسروں کی ہوتی ہے، اس کے کان مخلوق کے کانوں جیسے ہیں، اس کی آنکھیں مخلوق کی آنکھوں جیسی ہیں۔ قیامت کے دن، خدا، کیف اور رحد کے اندر دیکھا جاسکے گا، وہ عرش میں حلول کیے ہوئے ہے، قرآن میں اللہ کے لئے جو یہ کالفاظ آیا ہے، اس سے مراد یہی عام ہاتھ ہے، جسے ہم دیکھتے اور جانتے ہیں، اس کا چہرہ بھی ویسا ہی ہے جو چہرے کا مفہوم ہے، یعنی اس کی صورت بھی ہے اور یہ کہ خدا کے نزول سے مراد یہ ہے کہ وہ حرکت کرتا ہے، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، اور استواء علی العرش کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس میں حلول کیے ہوئے ہے، نیز یہ کہ قرآن کے الگ الگ حروف اور وہ اجسام جن پر وہ لکھے جاتے ہیں، اور وہ رنگ جو ان الفاظ کے لکھنے میں استعمال کیا جاتا ہے، اور جو کچھ دفتین کے درمیان، یعنی اس جگہ کے مابین ہے یہ سب قدیم اور ازلی ہے۔“ (۶)

امام ابن تیمیہ اپنے مسلک کو درمیانی مسلک قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کا مسلک صفات کی نفی کرنے والوں اور تجسیم کا عقیدہ رکھنے والوں کے مابین ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”سلف کا مذہب تعطیل اور تمثیل کے درمیان ہے، وہ صفات خداوندی کو صفات مخلوق سے مماثل نہیں قرار دیتے۔ جسطرح ذات الہی کو ذات مخلوق سے مشابہ نہیں مانتے، نہ ان صفات کی نفی کرتے ہیں، جو اللہ نے اپنے لئے بیان فرمائی ہیں یا خدا کے رسول ﷺ نے جن کا ذکر فرمایا ہے، (اس کے برعکس سلف کے مخالف فرقوں نے) اسماء حسنیٰ اور صفات علیا سے اللہ کو معطل قرار دے دیا ہے، انہوں نے اللہ کے کلام میں تحریف سے کام لیا ہے، اسماء الہیہ کے بارے میں آیات قرآنی میں کجروی کی ہے، تعطیل و تمثیل کے ان دونوں فریقوں میں سے ہر ایک دراصل تعطیل و تمثیل کا جامع ہے۔“ (۷)

(۵) الاکلیل ۲۸، (۶) ابن عساکر، علی بن الحسن، تبیین کذب المفتری، فیما نسب لابی الحسن الاشعری ۱۴۹

(۷) مجموع الرسائل الکبریٰ ۴۲۸/۱: رسالہ العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ

## استواء علی العرش

امام ابن تیمیہ سلف صالح کے مذہب کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان سے تجسیم کے الزام کی نفی بھی کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے لئے فوقیت ثابت کرتے اور فرماتے ہیں کہ اللہ اوپر ہے جس کی دلیل نص قرآنی ہے:

”اول سے لیکر آخر تک کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ اور ارشادات صحابہ و تابعین، اور کلام ائمہ ہدیٰ جس چیز سے پڑ ہے خواہ از روئے نص ہو خواہ از روئے ظاہر، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سب چیزوں سے اوپر ہے۔ وہ عرش کے اوپر ہے، وہ آسمان کے اوپر ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ:

﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (الفاطر ۳۵: ۱۰)

﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ (آل عمران ۳: ۵۵)

یہ مسئلہ صحیح و حسن احادیث میں بھی بکثرت وارد ہوا ہے، مثلاً وہ احادیث جن میں رسول ﷺ کے معراج کی رات، اللہ تعالیٰ کی طرف آسمانوں کے اوپر تشریف لے جانے کا ذکر ہے، نیز وہ احادیث جن میں فرشتوں کا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے نیچے آنا اور اوپر اس کی طرف چڑھنا مذکور ہے، اس سلسلے کی وہ حدیث بھی ہے، جس میں چند معترضین کو ڈانٹتے ہوئے فرمایا:

((الانتم نونى وانا امين من فى السماء ياتى الى خبر السماء صباحا ومساء)) (۸)

کتاب اللہ میں، رسول ﷺ کی سنت میں، سلف امت میں سے کسی کے قول میں، صحابہ، تابعین کے ارشادات میں حتیٰ کہ ان ائمہ کے فرمودات میں جنہوں نے بدعات اور اختلافات کا زمانہ پایا، ایک حرف بھی ایسا نہیں ملتا، جو مذکورہ عقیدہ کے خلاف ہو، نہ از روئے نص نہ از روئے ظاہر۔ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان اور عرش کے اوپر نہیں ہے، اور کہا نہ یہ کہ وہ ہر جگہ ہے، نہ یہ کہ جمع ممکنہ کی نسبت اس کی طرف برابر ہے اور وہ نہ عالم کے اندر ہے نہ باہر ہے، اور نہ وہ متصل ہے نہ منفصل ہے، اور اس طرف اشارہ حسیہ انگلیوں وغیرہ سے ناجائز ہے۔“ (۹)

اب یہ کہ اللہ کے آسمان کے اوپر ہونے اور اشارہ حسیہ کے کئے جانے اور عرش پر مستوی کے معنی کے ساتھ جسمیت سے تنزیہ اور حوادث سے عدم مشابہت میں تطبیق کیسے حاصل ہو سکتی ہے، امام ابن تیمیہ العقیدہ الحمویہ الکبریٰ میں فرماتے ہیں ”بعض لوگ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا عقل میں نہیں آتا، اس لئے مجبوراً تاویل کرنی پڑتی ہے اس کے لئے یہ دلیل کافی ہے کہ یہ حضرات اب تک کوئی ایسی معیاری عقل نہیں بتا سکے جس کی بنیاد پر کسی امر کو محال عقلی قرار دیا جاسکے، حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا ہرگز عقلاً محال نہیں، قرآن و حدیث کی تصریحات میں جو اس بارے میں آتی ہیں تاویل کی گنجائش نہیں اگر اس قسم کے نصوص میں تاویل کا دروازہ کھولا گیا تو ان باطنیوں کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکے گا جنہوں نے صلاۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے نصوص احکام میں تاویلات کر کے شریعت کا حلیہ بگاڑ دیا ہے۔“ (۱۰)

(۸) الحمویۃ الکبریٰ ۴۱۹، ۴۲۰

(۹) مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ۴۲۸/۱: رسالۃ العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ

(۱۰) مجموعۃ الرسائل ۴۱۹، ۴۲۱

فوقیت باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی دوسرے مسائل صفات کی طرح ثابت شدہ ہے جس میں تاویل کی ضرورت نہیں اسی وجہ سے عقلاء نے ایک دوسرے کی تاویل کو عموماً مسترد کیا ہے بخلاف اس کہ سلف صالح سب نصوص، استواء علی العرش اور علو کے معنی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش کے اوپر، ساری مخلوق سے الگ اور علما سب پر محیط ہے، اس علو و احاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے۔

”والکیف مجهول و الاستواء معلوم“ (۱۱)

ایسی کوئی دلیل نہیں پیش کی جاسکتی جس سے ثابت ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس کی طرف اوپر اشارہ کرنا شریعت میں، ثابت شدہ تنزیہ کے منافی ہے، امام ابن تیمیہ اس مسئلہ میں منفر نہیں بلکہ عہد صحابہ، عہد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ اربعہ کے زمانوں کے علاوہ خود بڑے بڑے علماء کلام بھی امام صاحب کے ساتھ ہیں، جیسے امام ابوالحسن الاشعری کی اپنی کتاب، ”الابانہ“ جوینی کا رسالہ، فی اثبات الاستواء، ابن رشد کی کتاب، الکشف عن مناج، الادلۃ دیکھی جاسکتی ہیں۔

جیسے ”(ابن عباس فرماتے ہیں کہ جو کچھ جنت میں ہے وہ دنیا میں نہیں ہے سوا اسماء کے)۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جنت میں شراب ہے، دودھ ہے، پانی ہے، ریشم ہے، سونا اور چاندی ہے، وغیرہ وغیرہ اور یہ بات قطعی ہے کہ جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں سے مماثلت نہیں رکھتیں، بلکہ مشابہت کے باوجود، دونوں کے مابین فرق عظیم ہے۔

پس دنیا اور جنت کی اشیاء کے نام جسطرح ایک جیسے ہیں ایسے ہی بعض باتوں میں حقائق سے حقائق مشابہت رکھتے ہیں، بنا بریں اسماء سے جو خطاب کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے ان دونوں میں ایک معنی قدر مشترک کے طور پر موجود ہے لیکن جنت کی وہ اشیاء مخصوص نوعیت کی ہیں جن کا ادراک دنیا میں ہم نہیں کر سکتے نہ ان کا ادراک کسی طرح ممکن ہے، اس لئے کہ ان کی نظیر اور مشاہدہ کا ادراک پورے طور پر نہیں ہو سکتا۔“ (۱۲)

لہذا جہاں مجاز لئے بغیر چارہ کار نہیں وہاں آپ نے بھی مجاز لیا ہے البتہ جہاں وہ مجاز سے کام لیتے ہیں وہاں بھی نص کی پیروی کرتے ہیں، کیونکہ شرع میں وہ عقل مجرد عقل محض بلا شریعت کی فرماں روائی کے قائل نہیں، چنانچہ حدیث قدسی ہے کہ ”اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مین نے اپنے صالح بندوں کے لئے، وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے۔“ (۱۳)

اور ابن عباس سے منقول ہے کہ جو کچھ جنت میں ہے وہ دنیا میں نہیں سوا نام کے، اس سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ اس جگہ مجاز کے استعمال کا موجب نص ہوا ہے، لیکن صفات کے مسئلہ میں صحابہ یا تابعین کی کوئی نص ایسی نہیں ملتی جس میں انہوں نے حقیقت کی بجائے معنی مجازی پہنائے ہوں۔ اور اگر کہا جائے کہ عقل ہی سے تقلید پیدا ہوتی ہے، تو ایسا کرنا نصوص شرع پر عقل کی بالادستی تسلیم کر لینا ہوگا۔ جیسے امام صاحب کی عبارت میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ جنت کی اشیاء کے جو نام ہیں وہ ان کے نزدیک مجازی اطلاق کے طور پر ہیں۔ اس کے برعکس امام صاحب کا مقصد یہ ہے کہ جسطرح ”جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں سے مماثلت نہیں رکھتیں بلکہ دونوں میں ایسی مشابہت کے باوجود بڑا فرق ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے صفات، استواء علی العرش، سمع، بصر اور کلام وغیرہ کا معاملہ ہے، کہ نام کی حد تک مخلوق سے مشابہت ضرور ہے مگر درحقیقت ان میں بڑا فرق ہے۔ مثلاً اللہ کے استواء کی حقیقت اور ہے۔ جو اس کے شایان



شان ہے۔ مخلوق کے استواء کی حقیقت دوسری، جو اس کے مطابق ہے، لفظ کا اطلاق دونوں جگہ حقیقی ہے، اشیائے دنیا پر بھی، نعمائے جنت پر بھی بلکہ اشیائے آخرت پر بھی، اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات پر بھی، مخلوق اور اس کی صفات پر بھی۔ لیکن مدلولات الفاظ ہر شخص اپنے فہم کے مطابق جانتا ہے، حقیقت و کیفیت واقعہ کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے۔“ (۱۴)

یہ معقول اور واضح بات ہے جو اکیل کی عبارت سے سمجھ میں آتی ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث تفسیر سورہ اخلاص اور شرح حدیث النزول وغیرہ کتابوں میں بھی موجود ہے۔ (۱۵)

نیز امام ابن تیمیہ نے متعدد جگہ صحابہ کرام کی ایسی تصریحات ذکر کی ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اس کی طرف اشارہ کرنا صراحۃً اور تو اترامروی ہیں حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب اجتماع الجیوش میں یکجا بیان کر دی ہیں اور صحابہ سے جو عبارات تفویض پر دلالت کرنے والی مروی ہیں ان سے مراد کیفیت کی تفویض ہے تفسیر و معانی کی تفویض نہیں، تفسیریں انہوں نے خود کی ہیں جن کا حاصل اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونے کا عقیدہ ہے آپ نے شرح حدیث النزول میں ان تفسیروں کو تحقیق و تفصیل سے بیان فرمایا ہے اور اس وجہ سے جہت کے لزوم کے غلط اور ناجائز ہونے پر امام صاحب کی تحقیق کے مطابق کوئی بھی دلیل موجود نہیں یہ لفظ سلف صالح کے عہد سے بہت بعد میں ایجاد ہوا۔ علو باری تعالیٰ کے لئے صعود کا معنی اللہ کی طرف اوپر چڑھنے کے سب سے پہلے عبد اللہ ابن مسعودؓ نے سمجھے چنانچہ کتاب الاسماء والصفات للبیہقی میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔

اس پر علامہ ابن الجوزی نے اعتراض کیا ہے جس کا جواب امام ابن تیمیہ نے خود بھی اور دیگر علماء نے بھی دیا ہے جیسے حافظ ابن رجب (۷۹۵ھ) علامہ موفق الدین ابن قدامہ حنبلی (۶۲۰ھ) اور علامہ اسحاق بن احمد (۶۳۳ھ)۔

چنانچہ علامہ موفق الدین ابن قدامہ کی ایک نقل ذیل طبقات النہالہ میں موجود ہے

”کان (ابن الجوزی) حافظاً للحديث الا اننا لم نرض تصانيفه فی

السنة ولا طريقة فيها“ (۱۶)

اس کی مزید وضاحت خود امام صاحب نے بڑی مدلل کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

”جمیہ اور معتزلہ نے ایک باطل قاعدہ گھڑ رکھا ہے کہ نصوص مثبتہ صفات کو نصوص اضافات کہتے ہیں، نصوص صفات نہیں مانتے، حالانکہ ان کا یہ اصل قطعاً غلط اور ائمہ اصحاب مذاہب اربعہ کے مذہب کے سراسر خلاف ہے، گو اس مغالطے کا شکار ابن عقیل اور ابن الجوزی بھی ہوئے ہیں۔ لیکن یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اضافت دو قسم ہے اضافت صفت اور اضافت ملک۔ یعنی یا تو صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہوتی ہے جبکہ مضاف قائم بنفسہ نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو، مثلاً علم، قدرت، کلام، رضا، غضب وغیرہ اور یا مملوک کی اضافت، مالک کی طرف، جبکہ مضاف قائم بنفسہ ہو، مثلاً بیت، ناقہ، روح وغیرہ اور ثانی الذکر اضافت بعض دفعہ کسی خصوصیت کی بنا پر ہوتی ہے، جیسے بیت اللہ، ناقۃ اللہ، روح اللہ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، لہذا ان کی اضافت موصوف کی طرف ہوئی۔ اور یہ مضافات اللہ تعالیٰ کے صفات قرار پائے۔“ (۱۷)

(۱۴) صحیح البخاری ۴۰۷/۱ باب ماجاء فی صفة الجنة

(۱۵) الاکلیل ۲۶ ابن القیم اجتماع الجیوش ۳۹۰۳۸ (۱۶)

(۱۷) جواب اهل العلم والایمان ۹۷، ۹۶



مزید فرماتے ہیں:

”کل ما یضاف الی اللہ ان کان عینا قائمة بنفسها فهو ملک له و ان کان صفة قائمة بغيرها لیس لها محل تقوم به فهو صفة لله فلاول لقوله ناقة الله و سقياها وقال عن آدم فاذا سویته و نفخت فيه من روحي والثانی کقولنا علم الله و کلام الله و قدرة الله و حياة الله و امر الله“ (۱۸)

حافظ ابن القیم نے تحقیقاً ثابت کیا ہے کہ استواء علی کذا کے خالص لغت عرب اور سلف صالح کی تفسیروں میں علو اور ارتقاع کے سوا دوسرے کوئی معنی موجود نہیں ”استواء“ کے معنی ”قعود“ سلف سے ثابت نہیں اور نزول کے مفہوم میں ”انتقال“ داخل ہے جو اجسام میں واضح ہے لیکن ”ولله المثل الاعلیٰ“ تو جیسے اللہ تعالیٰ ویسے ہی اس کا نزول۔ خالق کا قیاس مخلوق پر صحیح نہیں ہے، حافظ ابن الجوزی نے بھی استواء علی العرش کی تاویل کو اپنی تفسیر میں غلامف لغت عرب قرار دیا اور اس پر تنقید کی ہے مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ میں امام صاحب نے ان کی عبارت نقل کی ہے اور اس کے علاوہ آپ نے تفصیلی بحث اپنی کتاب موافقہ صریح المعقول اور مجموعہ الرسائل و المسائل جلد ۲ میں فرمائی ہے۔ (۱۹)

اصولی بات یہ ہے کہ عربی کی کوئی عبارت جس جگہ جس معنی کی متحمل ہوگی اس جگہ وہی معنی لیا جائے گا یہ قبیح سلف کے ہاں ایک ضابطہ ہے جس کو امام صاحب نے الرسائل المدنیہ میں اور حافظ ابن القیم نے الصواعق میں تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ بات فلسفیانہ اور متکلمانہ مفروضوں کو درمیان سے نکال کر سمجھی جاسکتی ہے اس طرح قرآن وحدیث کے سیدھے سادے معنی وتفسیر سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

”اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کی حیثیت تسلیم کے اعتبار سے ایک جیسی ہے۔ یہ بات کہ خدا کا مثل کوئی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا مثل نہ ذات میں ہے، نہ صفات میں۔ پس جس طرح خدا کی ذات دوسری کسی ذات سے مماثل نہیں ہے، اسی طرح اس کی ذات صفات حقیقی سے متصف ہے لیکن ان کی مماثلت دوسروں کی صفات سے کسی طرح نہیں ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب ربیعہ اور مالک وغیرہ کا ارشاد ہے کہ ”استواء معلوم ہے اس کی کیفیت نامعلوم، اس پر ایمان واجب ہے، اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے“، اس لئے کہ یہ ایسا سوال ہے جس کے بارے میں کسی آدمی کو کچھ نہیں معلوم، اس طرح اگر یہ پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا تک کس طرح نازل ہوتا ہے؟ تو اس سے پوچھا جائے گا، خود اللہ تعالیٰ کیسا ہے؟ اگر وہ کہے کہ اس کی کیفیت ہمیں نہیں معلوم، تو کہا جائے گا کہ ہمیں اس کی بھی کیفیت کا علم نہیں ہے کیونکہ کیفیت صفت کا علم کیفیت

(۱۸) رسالہ فی العق والروح ۱۹: کتاب الروح ۱۹۰

(۱۹) مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ ۳۲۷: شرح حدیث النزول ۲۳۲: الصواعق المرسلہ ۱۴۵

موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں، تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔ (۲۰)

”جب یہ کہا جاتا ہے کہ ”ظاہر نصوص مراد ہیں“، یا یہ کہ ”ظاہر نصوص مراد نہیں ہیں“ تو اس سلسلے میں سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ خود ”ظاہر“ کا مطلب کیا ہے، سو واضح رہے کہ لفظ ”ظاہر“ مجمل بھی ہے اور مشترک بھی۔ اگر ظاہر سے کوئی شخص صفات مخلوق سے مماثلت مراد لیتا ہے تو بلاشبہ ظاہر کا یہ معنی ہرگز مراد نہیں۔ نہ ہی سلف صالح اور ائمہ ہدئی کے ”ظاہر“ معنی مراد لینے کا یہ مطلب ہے اگر کسی شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ جس طرح بعض نصوص کے۔ مثلاً متعلقہ علم، قدرت، وغیرہ کے ظاہر معنی مراد لئے جاتے ہیں اسی طرح سارے نصوص متعلقہ مسائل صفات مثلاً محبت، غضب، استواء علی العرش کے بھی ظاہر معنی مراد لئے جائیں یعنی سب آیات صفات ایک جنس سے ہیں متنازعہ فیہ نصوص کو متفقہ کے برابر حیثیت دی جانی ضروری ہے مثلاً جیسے اللہ تعالیٰ جب اپنے لئے فرماتا ہے کہ

انہ بكل شیء علیم وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔

انہ علی کل شیء قدیر وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

تو اس امر پر ائمہ مسلمین اور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ یہاں ”ظاہر معنی“ مراد ہیں لیکن اس طرح نہیں کہ خدا کا علم ہمارے علم کی طرح اور خدا کی قدرت ہماری قدرت کی طرح ہو، اسی طرح عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کا ہونا اس طرح نہیں جیسے لوگ مسند پر بیٹھتے ہیں۔ یا وہ اسی طرح محبت کرتا ہے جیسے دنیا کے لوگ کیا کرتے ہیں (۲۱) صفات میں تاویل کا تصور کیسے پیدا ہوا اس کا مدار لفظ کا معنی حقیقی و مجازی ہے اس بارے دو مذاہب ہیں محققین کی ایک جماعت کہتی ہے جن میں مالکی، شافعی، حنبلی ہیں۔ کہ ہر لفظ موقع و مقام کے لحاظ سے اپنی مخصوص ترکیب میں ایک خاص معنی رکھتا ہے، ہر جگہ وہ معنی اصل ہی ہوگا جس معنی میں مستعمل ہوگا، کیونکہ جب بھی کسی مطلب کے ادا کرنے کے لئے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ دلوں میں ڈال دیتا ہے: اور پھر اسی کے مطابق انسانوں سے خطاب فرماتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں لفظ کی اصل وضع فلاں ہے، دوسری جگہ اس کا استعمال مجازاً ہوا ہے، ان محققین کے نزدیک درست نہیں امام ابن تیمیہ کا تعلق بھی محققین کی اس جماعت کے ساتھ ہے، اور حسب تصریح امام ابن تیمیہ اسلام کی پہلی دو مبارک صدیوں میں اس تقسیم کا کوئی وجود نہیں ملتا، نہ صحابہ میں، نہ تابعین و تبع تابعین میں، نہ ائمہ محدثین و فقہاء میں، نہ اہل لغت و نحو میں۔

دوسری جماعت جمعیہ و معتزلہ وغیرہ کی ہے جو مجاز کے قائل ہیں اور اسی پر صفات الہیہ وغیرہ میں ان کی تاویلات فاسدہ کا سہارا ہے امام صاحب ایک مقام پر فرماتے ہیں:

”والغالب انہ کان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتکلمین....“

وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص وکان منشاء

من جهة المعتزلة والجهمية“ (۲۲)

امام ابن تیمیہ نے کتاب الایمان اور حافظ ابن القیم نے الصواعق المرسلہ میں اس موضوع پر بڑی تفصیل و تحقیق سے لکھا ہے اور سب دلائل و شبہات پر بحث کی ہے اور اس بحث کی روشنی میں مسائل صفات کو اطمینان بخش اور ایمان پر ور طریقے سے حل کر دکھایا حافظ ابن القیم نے اس بحث کو اس عنوان سے شروع کیا ہے

”کسر الطاغوت الذی وضعته الجهمية لتعطیل حقائق الصفات وهو

طاغوت المجاز“ (۲۳)

جبکہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”انهم قد تعودوا ما اعتادوه اما من خطاب عامتهم واما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فاذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا انه مستعمل في ذلك المعنى فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة وهذا المادخل به الغلط على طوائف بل الواجب ان يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الالفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف مخاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك“ (۲۴)

حافظ ابن رجب نے ذیل طبقات المتحابہ میں جامعیت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی اور اسی کو ترجیح دی۔ لہذا امام ابن تیمیہ کے نزدیک لفظ کے معنی حقیقی و مجازی کی طرف تقسیم غلط ہے کیونکہ آپ نصوص صفات کو ہر جگہ اصل معنی میں مستعمل یعنی حقیقت مانتے ہیں اور امام صاحب نے الرسالة المدنیہ فی الجواز والخصیۃ میں قوی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ نصوص صفات کے تاویلی معنوں کی عربی لغت، لغت عہد نبوی و صحابہ میں کوئی گنجائش نہیں۔ الرسالة المدنیہ میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ ”ظاہر معنی لینے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ مثلاً“ ”ید“ سے مراد انسانوں کا ساتھ ہے اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبہ فرقتے لیتے ہیں بلکہ ظاہر معنی سے مراد لغوی معنی ہیں جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں یا سیاق و سباق سے

”فان ظاهر الكلام هو ما يسبق الى العقل السليم لمن يفهم بترك

اللغة ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع وقد يكون بسياق الكلام

وليست هذه المعاني المحدثه المستحيلة على الله هي السابقة الى

عقل المومن.... لا يجوز ان يقال ان ظاهر اليد والوجه غير مراد.... ما

من اسم يسمى الله به الا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد اه

ملخصاً“ (۲۵)

امام صاحب اپنے موقف کی مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ صفات خبریہ، ید، استواء، نزول وغیرہ میں اشاعرہ جس طرح اور جن اصولوں سے صفات ذات، قدرت، حیات، علم وغیرہ کو ہپیہ تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو مذکور صفات خبریہ کو ماننا لازم ہے تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے۔ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں،

”کما ان علمنا و قدرتنا و حیاتنا و کلامنا و نحوها من الصفات  
اعراضاً تدل علی حدوثنا یمتنع ان یوصف اللہ بمثلها فکذا لک  
ایدینا و وجوہنا و نحوها اجسام محدثہ لا یجوز ان یوصف اللہ  
بمثلها .... کان ابن النفیس الفاضل یقول لیس الا مذہبان مذہب اهل  
الحديث و مذہب الفلاسفہ فاما هؤلاء المتکلمون فقولهم ظاهر  
التناقض والاختلاف“ (۲۶)

تو امام صاحب کے نزدیک سب نصوص صفات اپنے اصل و حقیقی معانی میں استعمال کیے جاتے ہیں لیکن یونانی الہیات اور کلام تاویل سے ذہن کا صاف ہونا ضروری ہے، اس طرح کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوگی جیسے لفظ اللہ، الرحمن، الرحیم کے معانی معلوم ہیں، لیکن مسیٰ کی ماہیت نہ معلوم ہے نہ ہمارے بس کی بات، جنت اور اس کی نعمتوں کی لغوی تفسیر معلوم ہے، لیکن حقیقت و ماہیت نہ معلوم ہے نہ ایمان کے لیے ہم اس کے مکلف ایسے ہی دوسرے امور متعلقہ غیب ہیں، یہی حال، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفات مقدسہ کا ہے۔ کہ لغت عرب میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ید، استواء، نزول کی تاویلات کا ثبوت خالص عربی اور قرون ثلاثہ مفسرہ سے نہیں ملتی، ملاحظہ ہو الرسائل المدنیہ، شرح حدیث النزول، موافقہ صریح المعقول وغیرہ۔ آپ نے اس کے لیے ایک مجلس میں فقہاء زمانہ کو چیلنج کیا تھا اور تین سال کی مہلت دی تھی کہ کوئی ان تاویلات کو قرون ثلاثہ سے ثابت کرے۔ اور حافظ ذہبی نے دوسرے متقدمین اشاعرہ سے بھی ان تاویلات کی تردید کر رکھی ہے جس عربی میں قرآن حکیم نازل ہوا اور آنحضرت ﷺ نے کلام فرمایا اس کی رو سے تفسیر کی حد تک آیات و احادیث صفات کے بدلولات، ان کے تمام و کمال ظاہر معنی ہیں۔ ہاں اگر وہ پورے ظاہر معنی کا مطلب معاذ اللہ مخلوق جیسے ید وغیرہ ہوں تو اس کو امام صاحب گمراہی قرار دیتے ہیں،

”فان قال هذه معان و تلک ابعاض قال له الرضا والغضب والحب  
معان، واليد والوجه وان كان بعضا فالسمع والبصر والكلام اعراض  
لاتقوم الا بجسم فان لک اثباتها مع انها لیست اعراضها و محلها  
بجسم جاز لی اثبات هذه مع انها لیست ابعاضاً“ (۲۷)

تو جیسے حب بغض وغیرہ اللہ کا کامل اور مخلوق کا ناقص ہو تو ایسے ہی ید، حب و جہ اللہ کا کامل اور انسان کا ناقص ہوتا ہے، دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ ابن تیمیہ تمام صفات کی طرح استویٰ علی العرش کو بھی ظاہر اور حقیقت پر رکھتے ہیں مخلوق کے ساتھ مشابہت کو تسلیم نہیں کرتے دیگر صفات میں اگر فرق ہے مخلوق و خالق میں تو استویٰ میں بھی فرق ہے تشابہ کا اطلاق نہیں

ہوتا۔ نہ ”ید“ ساق، آنکھ، قدم وغیرہ میں مشابہت ہے اور اللہ کی صفات کامل مخلوق کی ناقص ہیں امام صاحب فرماتے ہیں آپ کے نزدیک صفات معنویہ اور جارحہ میں کوئی فرق نہیں دونوں کا اللہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ بغیر تشابہ کے۔ عرش پر استوئی سے اگر جہت لازم آتی ہو تو امام صاحب اس کو شان الہی کے خلاف نہیں سمجھتے۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

”ثم السلف متفقون على تفسيره بما هر مذهب اهل السنة قال بعضهم

ارتفع على العرش و علا على العرش و قال بعضهم عبارات اخره و هذه

ثابته عن السلف تد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في اخره في

كتاب الرد على الجهميه“ (۲۸)

اور کتاب السنۃ میں امام صاحب کا قول ہے:

”الله في السماء و علمه في كل مكان“ (۲۹)

امام احمد بھی صفات کو حقیقتاً مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ذاتا عرش پر ہونے کے اعتقاد کو جزو ایمان سمجھتے ہیں۔ (۳۰)

### تشابہ آیات اور ان میں تاویل کا مسئلہ

اس مسئلہ کا تعلق بھی صفات اور وحدانیت سے بڑا گہرا ہے تشابہات یعنی صفات الہیہ، افعال خداوندی، اخبار غیب، اور احوال آخرت میں غور اور تاویل جائز ہے یا نہیں آیا آیات و احادیث صفات تشابہات میں داخل ہیں تاکہ تفویض کا مسلک اختیار کیا جائے یا تاویل کا یا ان کا مفہوم بھی واضح ہے۔ امام ابن تیمیہ ایسی آیات میں غور و فکر کے قائل ہیں ایک جگہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

”بعض متأخرین نے آیات و احادیث صفات کو تشابہات میں داخل کر کے ان کے معانی

میں تفویض کا مسلک اختیار کیا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ آیات صفات کا معانی معلوم

ہونے پر عموماً مسلمانوں کا اتفاق ہے اور انہوں نے جمیع معتزلہ کی تاویلوں کی ہمیشہ مذمت

کی ہے۔“ (۳۱)

امام ابن تیمیہ کا مسلک یہ ہے کہ سلف صالح فی الجملہ ظاہری معانی مراد لیتے تھے، اور ”کیفیت“ کی کرید نہیں کرتے تھے، کیونکہ کیفیت کی کرید گمراہی ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ آیات صفات میں جو شبہات وارد ہوتے ہیں وہ (فلسفہ زدہ) عقلیت پسندی سے ہوتے ہیں، ان کی ذات سے پیدا نہیں ہوتے کیونکہ وہ ہر اعتبار سے معقول ہیں، گمراہی (ضلال) اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ”عقل“ ان کی کیفیت اور حقیقت کی جستجو میں مصروف ہو جاتی ہے، ورنہ ظاہر کا جہاں تک تعلق ہے وہ تو بالکل واضح اور بین ہے، پس تشابہ کی حقیقت نسبتی ہوئی یعنی بعض عقول کی نسبت، وہ حیرت اور سرگشتگی پیدا کرنے کا سبب بن جاتی ہیں، نہ کہ ان قلوب کی نسبت، جو اصل سرچشمہ سے حق کے طالب ہوتے ہیں، اور یہ کہنا جائز نہیں کہ ”تشابہ“ وہ ہے جو لوگوں کی سمجھ میں نہ آ سکے کیونکہ اس کا مطلب یہ

ہوگا کہ صحابہؓ آیات تشابہات کا مفہوم سمجھے بغیر تفویض پر عمل پیرا ہو گئے، پھر آگے بڑھ کے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نبی ﷺ بھی (نعوذ باللہ) ان کا مطلب نہیں سمجھتے تھے، اور ظاہر ہے کہ آپ کے بارے میں ایسا تصور نہایت ہی نامعقول ہے، چنانچہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”یہ بات کسی طرح ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کلام نازل کیا ہو جس کے کوئی معنی نہیں، نہ یہ ممکن ہے کہ رسول ﷺ اور جمیع امت اس کے مفہوم سے نا آشنا ہوتی، جیسا کہ بعض متاخرین کہتے ہیں۔ یہ قول بالکل غلط اور باطل ہے اور اگر بات دو قولوں میں سے ایک میں دائر ہے، یعنی یا تو رسول اللہ ﷺ کی آیات تشابہات کے معنی جانتے تھے، یا یہ کہ راسخین فی العلم ان کے معنی و مفہوم سے ناواقف ہیں، تو اثبات (پہلا قول) نفی (دوسرے قول) سے بہتر ہے، اور اس پر دلائل کثیرہ کتاب و سنت اور اقوال سلف سے اس بات کی تائید میں موجود ہیں کہ سارے قرآن کا علم و تدبر ممکن ہے، اور اس بات کی کوئی قطعی دلیل نہیں کہ راسخین فی العلم، آیات تشابہات کی تفسیر سے ناواقف تھے، کیونکہ سلف میں ایسے اصحاب کی کافی تعداد ہے، جو یہ کہا کرتے تھے کہ وہ تشابہات کی تاویل و تفسیر سے واقف ہیں، مثلاً مجاہد، ربیع بن انس، محمد بن جعفر بن زبیر، خود ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں ان راسخین فی العلم میں ہوں، جو آیات تشابہات کی تاویل و تفسیر سے واقف ہیں۔“ (۳۲)

پھر امام ابن تیمیہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بعض علماء نے بعض سلف سے مذکورہ بالا روایات کے خلاف بھی روایت کی ہے، یعنی وہ لوگ آیات تشابہات کے بارے میں سکوت اختیار کرتے تھے، اور تفویض کے مسلک پر عمل پیرا تھے، فرمایا کرتے تھے:

”آیات تشابہات کی تاویل خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا!“

اور اپنے اس قول کی تائید میں یہ دلیل دیتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے آیات زیر بحث میں ”قتلہ پسندی اور تاویل بازی“ کا ذکر ساتھ ساتھ کیا ہے، اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے تشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کی مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے:

”اذا را یتیم الذین یتبعون ما تشابہ منه فاحذروہم“ (۳۳)

اور یہ کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو پیٹ دیا تھا جب صبیغ نامی ایک شخص حضرت عمر فاروق اعظمؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس نے سورہ ذاریات کی ابتدائی آیات کے بارے میں چند غیر ضروری سوال کیے، آپ نے جواب دیے تو وہ مطمئن نہ ہوا۔ آپ نے بھانپ لیا کہ اس کے دماغ میں فتور ہے یا شرارت۔ چنانچہ آپ نے اس کو دو سوڈرے لگوا دیے اور آپ نے اس کے پاس بیٹھنے سے لوگوں کو روک دیا تھا پھر اس نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیان دیا کہ اب میں بالکل ٹھیک ہوں، ”فحلف بالایمان المغلظة ما یجد فی نفسه و کان یجد شیئاً“ (۳۴)

(۳۲) تفسیر سورۃ الاخلاص ۱۴۲: الاکلیل ۱۹

(۳۳) تفسیر ابن کثیر ۳۸۹/۱

(۳۴) ایضاً، ۱۲۰



لیکن امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں صحابہ ان آیات کا معنی و مفہوم سمجھتے تھے البتہ سوال کی پابندی فتنہ کی غرض پر تھی نہ کہ برائے تفہیم پر، صبیح کو مارنا فتنہ جوئی سے روکنا تھا اور بس۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

”قرآن دو قسم کے لوگ پڑھتے ہیں، ایک قسم تو ان لوگوں کی ہے جو اپنے تخیلات کی بدد سے ایسی چیزوں کی جستجو میں رہتے ہیں کہ انہیں پائیں، اور لوگوں تک لے دوڑیں، یہ لوگ امت کے بدترین لوگ ہیں، اللہ نے راہ ہدایت سے انہیں اندھا کر دیا ہے، دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو ہوئی پسندی سے الگ رہتے ہیں، جو کچھ سمجھ میں آجائے اس پر بے چون و چرا عمل کرتے ہیں، جہاں اشتباہ پیدا ہوتا ہے اسے خدا کو سونپ دیتے ہیں۔ اس طرح کے لوگ ایسے تلفظ سے بہرہ ور ہوتے ہیں جو دوسری کسی قوم کو کبھی حاصل نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بیس سال تک کسی آیت کے مطلب کی تلاش میں لگا رہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے ایسا آدمی بھیجے گا جو آیہ قرآنی کے بارے میں اس کی مشکل دور کر دے گا۔“ (۳۵)

امام ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق صحابہ، آیات متشابہات کے ظاہری مفہوم سے واقف تھے ”البتہ کیفیت کے بارے میں سوال نہیں کرتے تھے، جیسے ذات الہی کی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ نہیں کرتے تھے۔ امام صاحب تاویل کے اس لئے قائل نہیں کہ تاویل کا معنی ان کے نزدیک تفسیر کے ہیں نہ کہ ظاہر معنی سے غیر ظاہر معنی کی طرف انتقال یا ایک لفظ کے راجح معنی چھوڑ کر مرجوح اور محتمل معنی کی طرف کوئی دلیل پیش کر کے لے جانا، کیونکہ یہ متکلمین کی ایجاد ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں، ”تاویل دلیل کی محتاج نہیں ہوتی اور تاویل کرنے والے کے لیے دو باتیں ضروری اور لازمی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جس لفظ کی وہ دوسرے لفظ سے تاویل کرنا چاہ رہا ہے اس کا احتمال ثابت کرے، اور ظاہر معنی سے ہٹ کر جس دوسرے معنی کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس کی دلیل پیش کرے۔“ (۳۶)

آیت کے یہ اصطلاحی معنی نہ ان لوگوں پر منطبق ہوتے ہیں جو تفسیر کے قائل ہیں، اور نہ ان لوگوں پر جو توقف کا مسلک اختیار کرتے ہیں، اس لیے کہ جو لوگ تفسیر کرتے ہیں وہ ظاہر معنی مراد لیتے ہیں، اور صرف ظاہر ہی پر اعتبار کرتے ہیں، غیر ظاہر معنی پر ذرا بھی اتفاقات نہیں کرتے، نہ تاویل کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ کلام فقہاء میں تاویل تفسیر کے معنی میں مطلق طور پر مستعمل نہیں ہے، بلکہ تاویل کا مطلب کسی دلیل کے ماتحت لفظ کی تخریج، غیر ظاہر معنی پر ہے، اسی طرح توقف کرنے والوں پر بھی یہ اصطلاحی معنی منطبق نہیں ہوتے اس لیے کہ نہ وہ تفسیر کرتے ہیں نہ تخریج۔“ (۳۷)

خلاصہ یہ ہے کہ ”تاویل“ کے تین معنی ہیں، دو قرآن وحدیث اور کلام سلف میں مستعمل ہیں اور تیسرا متکلمین نے ایجاد کیا، تاویل کے معنی نتیجہ، حقیقت نفس الامری، ثواب، اور تاویل کے معنی تفسیر، اگر پہلا معنی آیت میں مراد ہوں تو پھر اللہ کے سوا متشابہات کے معنی یعنی حقیقت کوئی نہیں جانتا، اس صورت میں لفظ اللہ پر وقف کی قرأت صحیح ہے اور اگر ثانی الذکر معنی لئے جائیں تو

تفسیر، راسخ فی العلم لوگوں کو معلوم ہو سکتی ہے اور تیسرے معنی یعنی کسی لفظ کے متبادر مفہوم کے سوا کسی ضرورت کی بنا پر دوسرے کوئی مناسب معنی لینا، تو اس معنی کو قرآن کی تفسیر سے کوئی تعلق نہیں۔ سلف صالح کی دونوں قرأتوں کی بحث میں تاویل کے مبدئ معنی کو درمیان میں نہیں لانا چاہیے۔ (۳۸)

امام ابن تیمیہ تاویل کے دو معنی لیتے ہیں ایک حقیقت، دوسرا نتیجہ اور مال۔ کیونکہ قرآن پاک میں یہ دونوں معنی استعمال ہوئے ہیں انجام، نتیجہ اور مال کے معنی کے لئے دیکھیے۔ (۳۹)

ابن الجوزی اور دوسرے علماء کے نزدیک سلف کا ایک گروہ توقف کی طرف گیا ہے مگر صرف کیفیت میں نہ کہ تفسیر میں، لیکن متکلمین میں سے بعض تاویل کرتے ہیں، ان کا نظریہ یہ ہے کہ صفات سے متعلق آیات متشابہات کی ایسی تاویلیں کی جاسکتی ہیں جو تنزیہ باری تعالیٰ کے مطابق ہوں۔ یہ حضرات ”ید“ کی تاویل، نعمت اور قوت سے، ”زول“ کی تاویل نزول نعمت سے، اور ”استواء“ کی تاویل استیلاء سے کرتے ہیں۔ چنانچہ سعد الدین تفتازانی ”شرح مقاصد“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”جو کچھ ظاہر شرع کے طور پر وارد ہے اور جسے حقیقی معنی پر حمل کرنا ممتنع ہے۔ مثلاً استوی“ الرحمن علی العرش استوی“ یا ”ید“ ”ید اللہ فوق یدہم“ یا ”عین“ ”ولتصنع علی عینی“، اور ”تجری با عیننا“، شیخ کہتے ہیں کہ یہ سب صورتیں صفت زائدہ کی ہیں، چنانچہ استواء مجاز ہے استیلاء سے، اور عظمت الہی کے تصور سے، اور ”ید“ مجاز ہے قدرت سے، اور ”وجہ“ وجود سے مجاز ہے، اور ”عین“ بینائی سے، اور علماء بیان فرماتے ہیں کہ ”استواء“ مجازی طور پر استیلاء کے معنی میں آیا ہے ”ید“ اور ”عین“ سے مجازی طور پر قدرت اور ”عین“ سے بینائی مراد ہے، اسی طرح دوسرے الفاظ بھی ہیں۔ یہ مجازی معنی اس لئے اختیار کیے گئے ہیں کہ تشبیہ اور تحسین کی لفظی ہو جائے، درحقیقت یہ معانی عقلیہ کی تمثیلات اور تصویرات ہیں، تاکہ حسی صورت کا پورے طور پر برابر ہو جائے۔“ (۴۰)

اس کا جواب امام ابن تیمیہ کے شاگرد حافظ ابن القیم کی کتاب الصواعق المرسلہ میں مل سکتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی سب صفات اس کے لئے ثابت ہیں کوئی صفت اس کی مخلوق کے مماثل نہیں، یہ تاویلات بلا دلیل ہیں۔ امام غزالی بھی ابن تیمیہ کی طرح رائے رکھتے ہیں کہ سلف نے یا کم از کم سلف کی اکثریت نے بعض آیتوں کی تفسیر کی اور مطلق طور پر آیات صفات کے بارے میں توقف اختیار نہیں کیا، آیات استواء اور ید اور عین وغیرہ کی جو تفسیر انہوں نے کی وہ ظاہر معنی کے مقتضا پر مبنی تھی، لیکن غزالی کے نزدیک عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء ایسا نہیں تھا جس کی صرف کیفیت غیر معلوم ہو، یا اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ ایسا استواء تھا، جو ذات خداوندی کے شایان شان تھا، بلکہ امام غزالی کہتے ہیں کہ ظاہر معنی وہی مجازی معنی ہیں، اور یہ کہ مجاز بالکل واضح ہے مجازی معنی ہی ظاہر معنی ہے، ان کے نزدیک یہ کسی صورت تاویل نہیں، کیونکہ اصطلاح فقہاء میں تاویل کے معنی کسی خاص سبب سے ان معنی تک رسائی جو ظاہری معنی کے خلاف ہوں، اور یہاں ظاہر معنی کے خلاف، الفاظ کا دوسرا مفہوم لینے کی ضرورت ہی نہیں۔ (۴۱)

امام غزالی صفات سے متعلق بہت سی باتوں میں سلف کے ساتھ متفق ہیں، جیسے صفات کے بارے میں ایسے مفہوم کے قائل ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کی جسمیت کی نفی اور تنزیہ کا ثبوت ہوتا ہو۔ آپ نے احادیث کی روشنی میں بعض مثالیں پیش کی ہیں:

”اللہ تعالیٰ نے آدم کا خمیر اپنے ہاتھ سے بنایا اور مومن کا دل اللہ کی دوا انگلیوں میں ہے۔“

ہاتھ کے دو معنی آتے ہیں عضو مرکب، دوسرا اس لفظ کو استفادہ کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں، جیسے ”البلدۃ فی ید الامیر“ یعنی شہر امیر کے دست یعنی اقتدار میں ہے یہاں ید مرکب نہیں لیا گیا کیونکہ اللہ ان چیزوں سے پاک ہے، ید کا یہ معنی وہاں لیا جاتا ہے جہاں حقیقۃً ید موجود ہو، جس کے لئے حقیقی ید نہیں اس کے لئے ”نعمت“ کے معنی میں استعمال، کلام عرب میں نہیں پایا گیا۔

امام صاحب لکھتے ہیں:

”انہم لا یطلقون هذا الکلام الا للجنس له ید حقيقة ولا یقولون ید

الهواء ولا ید الماء“ (۴۲)

دوسری مثال: اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

ایک اور حدیث میں یہ الفاظ آتے ہیں:

(( انی رايت ربی فی احسن صورة )) (۴۳)

صورت سے مراد ایک خاص ہیئت ہے جو بہت سے اجسام سے مرتب ہوتی ہے اور یہ اجسام گوشت ہڈی وغیرہ سے مرکب ہوتے ہیں خدا کے لئے ایسا جسم نہیں مانا جاسکتا اسی طرح خدا کے لئے صورت جسمانی نہیں مانی جاسکتی کیونکہ اللہ ان سے ماورہ اور منزہ ہے، تو خدا کے لئے صورت کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کا مطلب وہ ہے جو اس کی ضلالت اور عظمت کے مطابق ہو یعنی جسمیت سے یکسر منزہ۔ ایک اور مثال ”اللہ تعالیٰ ہر رات کو آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے“ (۴۴)

اگر جسم پستی سے بلندی کی طرف جائے تو اسے ”صعود“ کہتے ہیں اور اگر بلندی سے پستی کی طرف جائے تو اسے ”نزول“ اور ”ہبوط“ کہتے ہیں۔ اللہ کے لئے نزول کا یہ معنی نہیں لیا جاسکتا کیونکہ اس میں جسمانیت لازم آتی ہے اللہ کے لئے جو نزول مانا جاتا ہے اس میں انتقال اور حرکت ضروری نہیں ہے اس حقیقت کو نہیں پایا جاسکتا، بلکہ نزول کا وہ معنی لیں گے جو خدا کی عظمت کے مطابق ہو، اسی طرح لفظ فوق ہے جس کے دو معنی آتے ہیں یعنی ایک اونچا، ایک نیچا جسم کی نسبت دوسرے جسم کی طرف، اور دوسرا معنی رتبہ استعمال ہوا ہے جیسے کہتے ہیں العلم فوق العلم۔ فوق کا پہلا معنی جسم کا محتاج ہے جبکہ دوسرے معنی کے لحاظ سے اس کی ضرورت نہیں۔ امام ابن تیمیہ خدا کے لئے ایسا ”ید“ ثابت کرتے ہیں جو اس کے شایان شان ہو، اس کے لئے ایسا ”نزول“ تسلیم کرتے ہیں جو اس کی جلالت سے مطابقت رکھتا ہو، اس کے لئے ایسا ”فوق“ مانتے ہیں جو اس کی عظمت سے ہم آہنگ ہو، اور یہ کہ یہ چیزیں مخلوق چیزوں سے مماثلت نہ رکھتی ہوں، اسی کو وہ سلف کی فہم و تفسیر قرار دیتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ ایک جگہ لکھتے ہیں: ”میں نے محدثین، صوفیہ، متکلمین اور فقہائے مذاہب اربعہ کی پچاس سے زائد کتابوں

سے اپنے نقطہ نظر کو مدلل ثابت کر دکھایا تھا اور چیلنج کر دیا تھا کہ میری طرف سے تاویل پسند حضرات کو تین سال کی مہلت ہے، اس مدت میں قرونِ ثلاثہ مبارکہ سے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ سلف تاویلات کرتے تھے، یعنی ”ان الفاظ سے امور معنوی مراد لیتے تھے“ تو میں تسلیم کر لوں گا اور اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤں گا۔“ (۴۵)

حاصل یہ کہ امام صاحب نے یہ پُر زور طریقے سے ثابت کیا ہے کہ جس ذریعہ تاویل سے متکلمین شفاء و اطمینان کا دعویٰ کرتے ہیں وہ طریقہ صحابہ و تابعین سے قطعاً ثابت نہیں، جبکہ فکرِ صاحبِ کرامؑ اور دوسرے سلف صالح کا تھا۔

ابن تیمیہ کا اصل میدان صفات سے متعلقہ نکات کی تشریح ہے۔ مسئلہ صفات کے ذریعہ ذہن اللہ کے بارے اتنا صاف اور واضح ہو جائے کہ کوئی شبہ نہ رہے، حقیقت کھل کر سامنے آجائے، تین باتیں سامنے آتی ہیں ذات الہی اور صفات کا تعلق، خالقیت الہی اور ضمنی صفات، جن کا تعلق حالات سے ہے یہ اللہ کے لئے ثابت ہیں یا نہیں؟ اس کے بارے میں دو مذاہب ہیں ایک گروہ اللہ تعالیٰ کو تمام صفات کمال سے متصف مانتا ہے اسلافِ محدثین اور اہلسنت اس کے قائل ہیں۔ جبکہ معتزلہ جمیہ اور حکماء اسے متصف نہیں مانتے، لیکن ان دونوں جماعتوں میں کچھ ایسے افراد بھی ہوئے ہیں جن میں افراط و تفریط پایا جاتا ہے، بعض قائلین صفات میں تجسیم و تشبیہ کا عقیدہ، جبکہ بعض منکرین صفات میں وجود تک کی نفی پائی جاتی ہے۔ ان کے ہاں اللہ سے وجود کی نفی نہ کی جائے، تو وجود کے نقائص کو کیسے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر موجود جانیں، تو اللہ کا اثبات کیسے کیا جاسکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا مذہب بین بین کا ہے اتصاف و اثبات باری کا بھی، تجرید و تنزیہ کا بھی۔ آپ چونکہ سلفی ہیں اور اسلافِ ظاہر الفاظ کے اقراری اور تجرید و تنزیہ مطلقہ کے انکاری ہیں۔ دونوں گروہوں کے دلائل کو دیکھا اور پرکھا جائے تو ہر مسلک کی خوبی و خامی واضح ہو جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ اثبات صفات کو اصل اور تعطیل کو باطل کہتے ہیں۔ آپ استدلال میں انبیاء کا طرزِ عمل پیش کرتے ہیں، تمام انبیاء نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے اور اسی کو ایمان کی روح قرار دیا ہے، یہی عقیدہ عمل کے لئے مہمیز ہے۔ اسی سے اللہ کی محبوبیت کے نقوش واضح ہوتے ہیں توحید کے عملی اثرات دل کی گہرائیوں میں اتر جاتے ہیں انبیاء کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ صفات کے ذریعہ محبت والفت الہی کو ذہن و قلب میں اتار دیں، تعطیل و تجرید کی حد تک، جبکہ تنزیہ سے یہ مقصد کبھی حاصل نہیں ہو سکتا، ایسا خدا تو ہر ایک کی سمجھ میں آتا ہے جو سبج بصیر جیتا جاگتا اور حی و قیوم ہو جو بندوں کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو، جس سے ذاتی تعلق و وابستگی، نہ صرف ممکن ہو، بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صلہ و اجر بھی عطا کر سکنے پر قادر ہو، مگر ایسا وجود مطلق، مجرد، محض، صفات سے محروم، جسے ارسطو اور اس کے تبعین پیش کرتے ہیں، دل و دماغ کو کیسے اپنی طرف مائل کر سکتا ہے اور جبکہ تمام انبیاء نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے، تجرید و تنزیہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخورِ اعتناء سمجھا ہے۔ انبیاء سے بڑھ کر اس حقیقت سے اور کون زیادہ آگاہ ہو سکتا تھا کہ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی۔

انبیاء کی دعوت کے حوالہ کے علاوہ امام صاحب نے قرآن و حدیث سے بھی دلائل دیے ہیں جن سے صفات ایجابیہ سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف ثابت ہوتا ہے، اس کے پیارے ناموں کے بارے میں آتا ہے۔

﴿وَاللّٰهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا﴾ اور سورۃ حشر میں ہے ﴿هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُوْسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيْمُنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ..... وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾ (حشر: ۲۴)

محدثین و قرآن و سنت کے حاملین متکلمین کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے، چنانچہ محدثین میں بخاری، ابی حاتم، محمد بن یحییٰ اندلسی، محمد بن اسحاق بن احمد بن خزیمہ اور متکلمین میں ابن کلاب کے زمانہ تک سب کا اتفاق رہا ہے کہ وہ تمام صفات، جو کتاب و سنت میں صراحتہً مذکور ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف ان کا انتساب ضروری ہے ابن کلاب پہلا شخص ہے جس نے صفات لازمہ اور متعدیہ میں فرق قائم کیا یعنی علم، حیات اور صفت خلق، جو فاعل کے ساتھ ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہے۔ ابن کلاب اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات لازمہ سے متصف ہے مگر متعدیہ سے نہیں۔ (۴۶)

اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری ماننے میں زندہ اور قیوم خدا غیر مؤثر اور غیر فعال ہو جاتا ہے۔ ”ان العرب لا تعرف الحيى من الميت الا بالفعل فمن كان له فعل فهو حى“ اور اللہ تعالیٰ متحرک اور فعال ہیں تمام اہلسنت کا اس پر اتفاق ہے ایک منطقی کلیہ ”ان الحركة من لوازم الحياة فكل حى متحرك“ (۴۷)

امام بخاری نے متحرک کی بجائے فعال کا لفظ استعمال کیا ہے (۴۸)۔ صفات کے بغیر خالی موجود کس کام کا رہ جاتا ہے اور کس بنیاد پر اس کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے اس کے مقابلہ میں نافیین صفات اپنے موقف میں کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور سلف کے جو اقوال اثبات صفات کے لئے ملتے ہیں بعینہً تنزیہ سے متعلق بھی ملتے ہیں اور اثبات والی آیات و احادیث اس بارے میں محکم و قطعی الدلائل نہیں۔ مستثنیات بھی ان کو کہا جاسکتا ہے۔ تنزیہ والی آیات محکم اور اٹل ہیں جن میں نہ تاویل چل سکتی ہے نہ تعبیر جیسے ”لیس کمثلہ شیء“ (شوریٰ/۱۱)، ”ولا يحيطون به علما“ (طہ: ۱۱۰)، ”هل تعلم له سميا“ (مریم: ۱۶۵)

کمال الہی تجسیم و تشبیہ میں نہیں بلکہ اس کے ماوراء میں ہے، اللہ تعالیٰ نے بار بار سبحانہ و تعالیٰ (بلند و برتر) فرمایا ہے خود قرآن حکیم میں بعض ایسے مقامات ہیں جہاں تشبیہ و استعارہ کی آڑ لی جاتی ہے اور مجاز استعمال کرنا پڑتا ہے۔ احمد بن حنبل تک فرماتے ہیں کہ تین احادیث میں مجھے بھی تاویل سے کام لینا پڑا، اور نہ آپ ظاہر سے انحراف نہیں کرتے وہ تین احادیث یہ ہیں ”الحجر الاسود يمين الله انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن، انا جليس من ذكرنى“ (۴۹) تو جہاں ظواہر ساتھ نہ دے سکیں تو تاویل کریں۔

یہ حکماء اور متکلمین ایسا بھی نہیں کہ صفات کو کسی درجہ میں ثابت نہیں مانتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات فی نفسہ تو مجرد بحث اور ایک ہے، وہ وجود مطلق ہے جو جہت، حیز، مکانیت، بشریت سے ہر طرح پاک اور منزہ ہے، علم، قدرت وغیرہ، یہ تو اس ذات بحث کی صرف تجلیات ہیں علم ایک تجلی ہے ذات بحث کی، قدرت ایک تجلی ہے، ایسے ہی رحمت، وہبیت وغیرہ، اگر صفات کو مانا جائے تو جسمانیات، بشریت، کے علاوہ متعدد قدماء کا ہونا بھی لازم آتا ہے اور اللہ کا محل حوادث ہونا بھی۔ باقی انبیاء نے پھر اس کی دعوت کیوں



دی ہے کہ اللہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔ دراصل خدا کے تصور کو لوگوں کی سطح ذہنی کے قریب کرنا اور مانوس کرنا مقصد ہے۔ تاکہ پہلے قدم پر ہی انسان کے دل میں، محبت الہی، خوب جگہ پکڑ لے۔ اس کے بعد حکمت کے ذریعہ تجرید و تنزیہ کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔ (۵۰)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں، کہ اللہ نے اثبات و تجرید، دونوں سے کام لیا، اس طرح نہیں کہ اللہ پہلے تو اثبات صفات سے مانوس کرتے رہیں اور ”اصل“ تجرید و تنزیہ کو قرار دیں، پھر تو اثبات صفات جھوٹ پر مبنی ہوا اس طرح یہ بڑا مشکل مسئلہ ہے۔ بقول امام رازی ”من اراد ان یشرع فی المعارف الالہیة فلیستحدث لنفسه فطرة اخوی“ (۵۱)

اگر ہم کلیات کا وجود خارجی فرض کر لیں کہ خارج میں کلیات کا وجود ہے جیسے انسان، فرس وغیرہ، لیکن مطلق انسان مطلق فرس کس کام کے جب تک ان میں صفات نہ پائی جائیں، ان کے بغیر چیز کا وجود ہی نہ رہے جیسے پیاز کو چھیلتے جائیں، حتیٰ کہ چھلکے ختم ہو جائیں، تو پیاز کا وجود کہاں رہے گا۔ ایسے ہی صرف تنزیہ و تجرید صفات سے، اللہ بے کار ثابت ہوگا، (العیاذ باللہ) تجلیات کے بارے میں بھی سوال پیدا ہوتا ہے۔ کہ ان میں تعدد پیدا کیونکر ہوا، یہ حادث ہیں یا قدیم، حادث ہونے کی صورت میں خدا محل حوادث ٹھہرتا ہے، اور تعدد قدما لازم آتا ہے تو جو سوال صفات کے ماننے میں تھا وہی تجلیات میں لازم آیا، پھر صفات کا اس درجہ کا انکار، کہ وجود کی صفت کو ثابت نہ مانیں بلکہ لاموجود، لامعدوم سے تعبیر کریں، تو علاوہ رفع نفیض کے، تشبیہ اس میں بھی لازم آگئی جس سے ممنوع کے ساتھ مشابہت ہوگئی

”فر من المطر و قام تحت المیزاب“۔ امام صاحب ان اعتراضات کا جواب کہ تجسیم لازم آتی ہے، یا محل حوادث ٹھہرتا ہے تعدد قدما لازم آتا ہے۔ اس کا آسان ترین جواب یہ ہے کہ ان کے ساتھ ”بلا کیف“ کی قید بڑھادی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی موصوف کی صفت کے لئے جسم کو ماننا پڑتا ہے مگر جسم ایسا کہ ہم اس کے لئے کوئی تمثیل مقرر نہیں کر سکتے نہ قیاس کر سکتے ہیں اور اس بناء پر صفات کا انکار بھی نہیں کر سکتے۔ خدا کی صفات کو انسانی صفات کی روشنی میں ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ امام فرماتے ہیں کہ ”وہ تمام صفات کمال، جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتے ہیں۔“ (۵۲)

تعدد قدما کا اعتراض بے معنی ہے، یہ سوال تب پیدا ہوتا ہے اگر ذات و صفت کو دو علیحدہ علیحدہ چیزیں سمجھیں، جیسا کہ نافیئین نے سمجھا اور یہی ان کی غلط فہمی ہے۔ حالانکہ اللہ کا تصور صفات کے ساتھ ہی ہوتا ہے الگ اور خارج صفات لاحق نہیں ہوتیں، یہ اصل میں فلاسفہ کے غلط خیال سے مغالطہ ہوا جو صورت اور ہیولی کو دو الگ الگ چیزیں سمجھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے۔



رہا یہ سوال کہ اتصاف صفات سے خدا تعالیٰ محل حوادث ٹھہرتا ہے یہ جائز نہیں، جیسے خلق و ارادہ جس کا تعلق مخلوق سے ہے، ہر آن نئی شئی تخلیق اس کے ارادہ سے ہوتی ہے۔ یہ تجدد و حدوث نقص ہے۔ خارج میں تو صورتیں ہی پائی جاتی ہیں ہیولی تو ایک ذہنی چیز ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہے نہ کہ ذات و صفات الگ الگ قدیم ہیں تاکہ تعدد قدما لازم نہ آئے امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں۔

”اذا قلت، اللہ و علمہ، اللہ و قدرتہ، واللہ و نورہ، قلتہ بقول

النصارى، فقال لا نقول اللہ و علمہ، اللہ و قدرتہ، اللہ و نورہ، ولكن

اللہ بعلمہ و قدرتہ و نورہ الہ واحد۔ بل ننطق بما ان صفاته داخلہ فی

مسمى اسمه“ (۵۳)

(معنی صفات): امام صاحب اللہ کریم کی ذات کو ہر اس صفت سے متصف مانتے ہیں جن کا ذکر کتاب و سنت میں ہے اگر کسی صفت سے تجسیم باری یا تشبیہ کا شائبہ ہو تو بلا کیف کی قید لگا دی جائے تو تنزیہ باری پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ واضح رہے کہ اس طرح کی کلامی اباحت میں کسی تعبیر و تشریح کو حرف آخر قرار نہیں دے سکتے کہ یہ صفات اور شکون و حالات کی بحث بڑی نازک اور مشکل ہے، اس میں صرف یہ دیکھنا ہے کہ کوئی تعبیر و تشریح اقرب الی الصواب ہو سکتی ہے، تاکہ کم سے کم تضاد ہو یا تضاد دور ہو جائے۔ تو صفات تین طرح کی ہیں ازلی، ابدی، ذاتی صفات جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ اور انکی فروعات، جیسے ید، سمع، بین وغیرہ کہ ان میں ید، قدرت، نصرت، جود و سخا سے مختلف نہیں سمع و بین، علم ہی کی ایک فرع ہے اور وہ صفات جو گاہے گاہے ظاہر ہوتی ہیں جیسے قبول دعا کے لئے آسمان دنیا تک نزول۔ فرح، غضب (خفا) استوی علی العرش وغیرہ، کیا انکا اثبات ایک جیسا ہے یا مختلف، علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ایسی تمام صفات جو کتاب میں مذکور ہوں ثابت مانی جائیں گی۔ کسی قسم کی تعبیر و تاویل قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ بدعت ہے اپنے ابن النفیس الطیب کی عبارت کا حوالہ دیا ہے کہ اس بارے میں دو ہی رائے ہیں یا فلاسفہ کی جو ہر صفت کی نفی کرتے ہیں یا محدثین کی جو اثبات پر زور دیتے ہیں متکلمین کی نہیں کہ اس میں تناقض ہے۔ ”لیس الامذہبان مذهب اهل الحديث او مذهب الفلاسفہ فاما هؤلاء المتکلمون فقولهم ظاهر التناقض“ (۵۴)

لیکن اس رائے میں کمزوری ہے کہ جب درجات صفات میں فرق ہے تو حکم میں بھی فرق ہونا چاہئے، لہذا وہ صفات جن کے بغیر خدا کا تصور محال اور ناممکن ہے انکو تو بعینہ ثابت مانا جائے گا، نفی کسی صورت جائز نہیں، دوسرے درجہ کی صفات میں تجرید و تنزیہ کو زیادہ اہم سمجھا جائے گا، اثبات کے ضمن میں اتنا خیال رکھا جائے گا کہ معنی زائد کی نفی نہ ہونے پائے تحقق و اثبات تجرید و تنزیہ دونوں میں منافات نہیں، انکے استعمال کی کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ جہاں اثبات کے بغیر چارہ نہیں، وہاں اثبات ہی کیا جائے گا اور جہاں تجرید و تنزیہ کے نظر انداز کر دینے سے کمال کی نفی ہوتی ہو اور خدا کے لئے نفی لازم آتی ہو، تو انکو ثابت کیا جائے گا۔ امام صاحب کا سب صفات کو برابر قرار دینا صحیح معلوم نہیں ہوتا، کہ بعینہ سلف کی ہی تعبیر و تشریح کو اختیار کیا جائے۔ بلا کیف کہہ دینے سے تقاضا مکمل نہیں ہوتا جبکہ یہ بات بھی مبہم رہتی ہے۔ ہاتھ، آنکھ، چہرہ سے بظاہر جسم و جوارح سے متصف ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یا تو

سرے سے اعضاء و جوارح نہیں، یا، ہیں، لیکن ذی اعضاء کی طرح نہیں۔ پہلی صورت میں صرف الفاظ کی نسبت نظر آتا ہے اور کچھ نہیں۔ اگر اعضاء و جوارح ہیں تو ان کو غیر متمثل اور بے مثل ماننا ہوگا۔ تمام صفات ایک دوسرے سے مختلف اور ممتاز ہوتی ہیں ورنہ ان کا استعمال بیکار ہوگا۔ یہاں تک علامہ موصوف کی بات قابل فہم ہے لیکن وجہ، ید، عین، ساق، جب، اگرچہ قرآن حکیم میں استعمال ہوئے ہیں اگر ان کو اپنے حقیقی معانی پر رکھا جائے تو اس سے جسمانیات لازم آتی ہے۔ اگرچہ پہلے درجہ کی صفات میں بھی مشابہت اور کسی قدر تجسیم لازم آتی ہے کہ علم، قدرت، بغیر کسی وجود و جسم کے قائم نہیں ہوتا، لیکن ان صفات میں تجزیہ کا پہلو موجود ہے۔ مشابہت صرف جزوی ہے، ان صفات کو جسمانی تسلیم کئے بغیر بھی اللہ کا تصور قلب و ذہن میں آ جاتا ہے۔ کہ اس کا علم، قدرت، حیات، لامحدود وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم، انسانی قدرت، انسانی حیات سے اتنی مختلف ہے، کہ صرف ظاہری اشتراک رہ جاتا ہے ان صفات سے ایسے معانی اخذ کئے جاتے ہیں جن سے تجزیہ و تجرید حاصل ہو جاتی ہے، باوجود اس کے کہ تجسیم کا تصور کسی نہ کسی درجہ میں موجود ہے۔ اس کے باوجود تجزیہ کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ لیکن ید، عین، وجہ وغیرہ سے ذہن میں تصور ہی ایک جسم کا آتا ہے

جیسے ”و یبقی وجہ ربک ، واصنع الفلک باعیننا ، یحسرنی علی ما

فرطت فی جنب اللہ ، و السماء بنینا ہا باید ، یوم یکشف عن

ساق“ (۵۵)

ان سے جو ظاہری نقشہ بنتا ہے وہ اللہ کی شان کے لائق نہیں بنتا بقول امام رازی ان میں تاویل کرنے کے بغیر چارہ کار ہی نہیں، لہذا وجہ سے ذات ”عین“ سے نگرانی، ید سے قدرت، جب سے حضور، پنڈلی سے کوائف حشر و نشر، اس طرح قرآن کا منشا تجزیہ، تجرید باری، پورا ہوتا اور قرآن کی فصاحت و بلاغت بھی قائم رہتی ہے۔

### صفات سے متعلق آپ کے بیان کردہ اصول کا خلاصہ

صفات سے متعلق آپ کے بیان کردہ اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ (۱) اللہ تعالیٰ کو ان تمام صفات سے متصف مانا جائے جن سے اللہ نے اپنے آپ کو متصف کیا، یا اس کے رسول نے جو صفات بیان کی ہیں اور جو کفار اللہ کے لیے ثابت کرتے ہیں ان سے پاک سمجھا جائے اور تمثیل کی نفی کی جائے۔

آپ فرماتے ہیں:

”و اصل دین المسلمین انہم یصفون اللہ بما وصف بہ نفسه فی

کتبہ و بما وصفہ بہ رسلہ من غیر تحریف ولا تعطیل ومن غیر

تکییف ولا تمثیل بل یثبتون لہ تعالیٰ ما اثبتہ لنفسہ و ینفون عنہ ما

نفاه عن نفسه و یتبعون فی ذلک اقوال رسلہ و یجتنبون ما خالف

اقوال الرسل“ (۵۶)

سلف کا بھی یہی مذہب ہے۔ سلف کا مذہب نقل کرنے میں آپ پہلے تو ان سے منقول الفاظ کو بالسند نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد تمام مذاہب اسلامیہ میں سے جس جس کا جو مذہب و موقف ہوتا ہے اسے بیان کرتے ہیں جیسے فقہاء اربعہ، محدثین، صوفیاء، متکلمین، اشاعرہ وغیرہ ان کی تحقیق کے مطابق اسلاف اللہ کے لئے تمام صفات نقص سے تنزیہ کا عقیدہ رکھتے ہیں جیسے سید، نوم، عجز، جہل وغیرہ اس کے ساتھ اللہ کے لئے وہ تمام صفات کمال جو اس کی شان کے خلاف نہ ہو ثابت کرتے ہیں اللہ کی کسی صفت میں مخلوق برابر نہیں ہو سکتی اور اس میں کسی مسلمان کا کوئی اختلاف نہیں۔

پیغمبروں نے اللہ کے لئے صفات کو تفصیلاً ثابت کیا اور اجمالاً صفات نقص کی نفی کی ہے اہل بدعت اس کے برعکس ہیں جو نفی تفصیلاً کرتے اور اثبات اجمالاً جیسے قرآن کریم میں بیان ہوا اور پیغمبروں نے اس کو پہنچایا۔

﴿وہو بکل شیء علیم ، علی کل شیء قدیر ، حکیم ، عزیز ، غفور ،

ودود ، خلق السموات والارض ، استوی علی العرش ، کلم اللہ موسیٰ

تکلیما ، تجلی للجبل ، جعلہ دکا ، انزل علی عبدہ الکتاب﴾

اور نفی میں فرمایا:

﴿لیس کمثلہ شیء ، ولم یکن لہ کفواً احد ، هل تعلم لہ سمیاً﴾

اہل بدعت نفی تفصیلاً بیان کرتے ہیں اور اثبات اجمالاً کہ وہ نہ ایسا ہے نہ ایسا ہے

”لا یقرب من شیء لا یقرب منہ شیء لا یری فی الدنیا ولا فی الاخرة ،

ولا لہ کلام یقوم بہ ، ولا لہ حیاة ولا علم ولا قدرة ولا یشار الیہ ولا

یتعین ولا مباین للعالم ولا حال فیہ ولا داخلہ ولا خارجہ“ (۵۷)

اور اثبات میں کہتے ہیں:

”هو وجود مطلق ، وجود مقید بالامور السلبية لا نقول موجود ولا

معدوم“ (۵۸)

امام صاحب اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پھر اللہ کی ذات معدوم ہے کیونکہ ان سب کا اطلاق معدوم پر ہوتا ہے۔ اللہ نے اپنے سے جن صفات کی نفی فرمائی ہے اس سے اللہ کے لئے کمال کا اثبات ہوتا ہے نفی محض اللہ کے لئے نہیں ہے جیسے معتزلہ نے نفی روایت کے لئے یہ آیت پیش کی ﴿لا تدركہ الابصار﴾ (انعام: ۱۰۳) اس سے مطلقاً نفی روایت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں کمال نہیں اور لا تدركہ کے اس مفہوم میں یہ نقص ہے کہ یہ معدوم پر صادق آتا ہے اور معدوم کی روایت ثابت نہیں ہو سکتی اور یہ اس کے لئے مدح نہیں ہے۔ اللہ نے اپنے سے ایسی کوئی نفی نہیں کی جس کے ضمن میں کسی قسم کے کمال کا اثبات نہ ہو اور نہ اللہ نے اپنے لئے ایسی کوئی صفت بیان کی ہے البتہ ان صفات کی نفی کی ہے جن سے کمال کا ثبوت ہوتا ہے جیسے ﴿لا تأخذه سنة و لا نوم﴾ (آیہ الکرسی) اس سے اللہ کے لئے کمال درجہ کی حیات اور قیومیت کا اثبات ہوتا ہے ﴿لا یحیطون بشیء من علمہ الا

بما شاء ﴿آیۃ الکرسی﴾ اس سے علم و قدرت اور کمال درجہ کا ملک و حکومت اور اقتدار بلا شرکت غیر سے، ہدایت، ربوبیت اور الوہیت کا اثبات ہوتا ہے۔ لا تدركه الابصار میں نفی رؤیت جو عدم محض ہے مراد نہیں بلکہ ”لا یدرک لعظمته“ یعنی عظمت و جلال الہی کو بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح لا داخل العالم و لا خارج اس سے رفع تقيضین کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ یہ صفت معدوم کی بنتی ہے جس کے لئے صفت کمال بھی ثابت نہیں ہوتی اور نہ کوئی مدح۔ آپ القاعدة الاولى کے ضمن میں اپنے رسالہ التدمرية میں فرماتے ہیں:

”و ينبغي ان يعلم ان النفي ليس فيه مدح ولا كمال الا اذا تضمن الثباتا

والا مجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال لان النفي عدم محض والعدم

المحض ليس بشئ .... كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به

نفسه “اب معتزله وغيره كما يه كهنه” لا يتكلم، لا يرى، ليس فوق

العالم، لم يستو على العرش، ليس بداخل العالم ولا خارجه ولا مباين

للعالم ولا محايث له اذ هذه الصفات يمكن ان يوصف بها المعدوم

وليست مستلزمة صفة ثبوت“ (۵۹)

(۳) متکلمین کے وہ الفاظ جن کے بارے میں قرآن و سنت نفی و اثبات سے متعلق خاموش ہیں ان میں توقف ضروری ہے

اگر وہ دیگر صفات کے مخالف نہیں ان کو قبول کیا جائے گا ورنہ رد کر دیا جائے گا۔

شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

”كل لفظ احده الناس فالبته قوم و نفاه اخرون فليس علينا ان نطلق

الالباه ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم فان كان مراده حقا موافقا لما

جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي او اثبات قلنا به وان كان

باطلا مخالفا له من نفي او اثبات منعنا القول به .... ثم التعبير عن تلك

المعاني ان كان في الفاظه اشتباه، او اجمال عبر بغيرها او بين مراده

بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي، فان كثيرا من نزاع الناس

سببه الفاظ مجمله مبتدعة و معان مثبة“ (۶۰)

ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ الفاظ کی دو قسمیں ہیں ایک قسم کے وہ الفاظ ہیں جو کتاب و سنت یا اجماع امت میں موجود ہیں۔

ایسے الفاظ پر ایمان ضروری ہے خواہ ہم اس کا معنی سمجھیں یا نہ، اللہ و رسول کا فرمان حق ہی ہوتا ہے اور امت کا اجماع گمراہی پر نہیں ہو

سکتا۔ دوسری قسم کے وہ الفاظ ہیں جن پر کوئی دلیل شرعی نہیں۔ جیسے وہ الفاظ جو متکلمین اور فلاسفہ کے کلام میں آتے ہیں اور ان میں

اختلافات ہیں جیسے بعض متخیر کے قائل ہیں، بعض نہیں، بعض جہت کے قائل ہیں بعض نہیں، بعض جسم و جوہر کے قائل ہیں بعض نہیں، اسی

(۵۹) التدمرية ۵۷-۶۰: درء ۲۹۱/۱۰: الحواب الصحيح ۱۰۵/۲: نقض التأسيس ۹۷/۲: مجموع الفتاوى ۹۹: ۱۶/۱۷/۱۴۴

(۶۰) مجموع ۱۱۳/۱۲

طرح الفاظ حلول، ترکیب، افتقار، المناسبت، الغیر، ذات، الجزء وغیرہ ان سے اگر مراد ایسی ہو جو شریعت کے خلاف نہ ہو تو قبول کیا جائے گا ورنہ رد کر دیا جائے گا۔ اور اگر مراد واضح نہ ہو تو توقف اختیار کیا جائے گا۔ (۶۱)

(۵) جن صفات کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے ثابت کیا ہے ان سے اللہ کو موصوف ماننا ضروری ہے اللہ کی ذات اور اس کی صفات کے ذریعہ اللہ کی معرفت ایمان کا حصہ ہے لیکن الفاظ صفات اور ان کے معنی جاننے کے ہم مکلف ہیں، لیکن ان کی کیفیت کو ہم نہیں جانتے اور نہ ہم ان صفات کو مخلوق کی صفات کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں۔ اسی لئے اسلاف کہتے ہیں:

”الاثبات ما یقیده انه اثبات بلا تکلیف ولا تمثیل ولا تعطیل ولا تاویل

ولا تحریف“ (۶۲)

اسی طرح نفی میں بھی تحریف، تمثیل جائز نہیں جمیہ کے دو فرقے ہیں، مشبہ، معطلہ، (صفات باری کو مخلوق کی طرح یا بے صفت ماننا) دونوں غلط ہیں۔

(۶) ہر کمال جس سے کسی قسم کا نقص لازم نہ آئے اللہ کے لئے ثابت ہے اور اس کا نقیض اللہ کی ذات سے منافی ہے مثلاً حیاۃ اللہ کے لئے ثابت ہے اور موت منافی علم کا ثبوت مستلزم ہے، نفی جہالت کو، ثبوت قدرت، مستلزم ہے نفی عجز کو وغیرہ، اس طرح کے کمالات دلائل نقلیہ اور عقلیہ سے قرآن و سنت میں ثابت ہیں بہت سی آیات اس پر شاہد ہیں اور عقلی اعتبار سے اللہ کریم نے مثالیں بیان کی ہیں جیسے الحمد للہ، ولہ المثل الاعلیٰ، حمید، مجید وغیرہ۔ ثبوت کمالات ”اللہ“ کے لئے ضروری ہیں جو اس کی شان کے لائق بھی ہوں اور نقص بھی لازم نہ آئے۔ جیسے کھانا پینا اور اس سے طاقت کا آنا، انسان کے لئے تو کمال ہے، لیکن اللہ کے لئے نہیں کیونکہ اس میں احتیاج پایا جاتا ہے۔ اللہ اس سے مستغنی ہے، امام صاحب فرماتے ہیں:

”کل ما کان متسلزماً لا مکان العدم علیہ، المنافی لو جو بہ و قیومتہ،

او مستلزماً للحدوث المنافی لقدمہ او مستلزماً لفقرہ المنافی

لغناہ“ (۶۳)

ایسے کمالات اللہ کے لئے ثابت نہیں بلکہ مخلوق کے لئے ہیں۔ ان کے علاوہ اور قواعد کلیہ ہیں جو امام صاحب کی تحقیق کا نتیجہ ہیں جیسے القول فی الصفات کا لقول فی الذات جو عقائد صفات سے متعلق ہیں وہ ذات کے متعلق بھی ہیں۔ ”صفات کا ثبوت ذات کا ثبوت ہے“۔ ”بعض صفات اللہ کے لئے ثابت مانی جائیں تو دوسری بعض صفات کے ماننے میں کوئی حرج نہیں“۔ جو اسم یا صفت اللہ اور ”مخلوق میں مشترک ہو اس سے تماثل لازم نہیں آتا“ صفات کے سلسلہ میں اخبار احاد بھی حجت ہیں۔ سلف نے جو صفات ثابت مانی ہیں ان کا معنی وہی ہے جو ان کا معنی ہے، تفویض کی ضرورت نہیں۔

(۶۱) التدمیرۃ ۶۵: مجموع ۳۸/۶، ۶۶۳/۷: الحواب الصحیح ۸۴/۳، منهاج ۴۳۴/۲، نقض اساس التقدیس ۱۳۲/۲

(۶۲) مجموع ۳۵/۶ (۶۳) مجموع ۱۶/۶ الرسالہ الاکملیہ ۸۵



## فصل دوم

## صفات سے متعلق ایک تحقیقی جائزہ اور مسئلہ خلق قرآن

علم العقائد میں سب سے زیادہ اہم درجہ توحید ذات و صفات کا ہے، جس کو سمجھنے اور یقین کرنے کیلئے کمال علم و عقل کی ضرورت ہے۔ اس لئے جو لوگ علم و عقل کے لحاظ سے کم تھے انہوں نے اس مسئلہ میں ٹھوکریں کھائیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اس عظیم و جلیل القدر مسئلہ کا حل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سے فرمادیا تھا (کہ وہ ذات بے مثال ہے) اس جیسا ساری مخلوق میں کوئی نہیں ہے اور اس کے علم و ادارک سے کوئی چیز باہر نہیں ہے۔ لیکن دوسرے مذاہب عالم کے ماننے والے اور کم علم و عقل والے اپنے غلط فیصلوں سے باز نہ رہ سکے۔ حتیٰ کہ تشبیہ و تجسیم تک کے بھی مرتکب ہوئے۔ اس بارے امت میں دو بڑے فتنے زندہ ہوئے۔ ایک جم معطل کا دوسرا مقاتل مشبہ کا (یعنی ایک منکر صفات باری ہوا اور دوسرا خدا کے لئے تجسیم و تشبیہ کا قائل ہوا)۔ مقاتل نے اثبات میں حد سے تجاوز کیا کہ خدا کو مخلوق کی طرح سمجھا اور جم نے نفی صفات میں تجاوز کیا کیونکہ خدا کی صفات کا انکار اس کی ذات کا انکار ہے۔ یہ فتنہ بلاد عرب سے ظاہر نہیں ہوا تھا بلکہ بلاد عجم سے نکلا تھا۔

علمائے امت کا یہ ضابطہ نہایت اہم تھا کہ اثبات عقائد کے لئے دلائل قطعیہ (آیات، بینات و احادیث صحیحہ متواترہ) کی ضرورت ہے۔ جبکہ احکام کے لئے کم درجہ کی احادیث بھی کافی ہیں، بشرطیکہ وہ ضعیف نہ ہوں اور صرف فضائل اعمال، احادیث ضعیفہ سے بھی ثابت ہو سکتے ہیں۔ رہیں منکر و شاذ یا موضوع احادیث ان سے کسی امر کا بھی اثبات نہیں ہو سکتا۔ لہذا سب سے بڑی غلطی بعض علماء سے یہ ہوئی کہ انہوں نے مذکور شرائط کا لحاظ نہ رکھا۔ مثلاً کچھ حضرات نے نسبتاً ضعیف احادیث سے احکام شرعیہ کا اثبات کیا اور بہت سے علمائے منکر و شاذ احادیث سے بھی احکام، بلکہ عقائد تک ثابت کئے۔ اس طرح ان کے یہاں عقائد و احکام کے مراتب و اقدار محفوظ نہ رہ سکے۔ اس لئے مقابلہ میں اہل علم بالعلوم اور ائمہ اربعہ بالخصوص میں عقائد کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ امام اعظمؒ نے فقہ اکبر میں لکھا کہ قرآن مجید میں جو وجہ، ید، نفس، عین، وغیرہ کا ذکر ہے وہ سب خدا کی صفات ہیں، لہذا ید سے مثلاً قدرت و نعمت کا معنی و مراد متعین کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ اس میں خدا کی صفت کا ابطال و انکار ہے۔ جو قدر یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ ید خدا کی صفت بلا کیف ہے اور علامہ ابن تیمیہ بھی یہی کہتے ہیں۔

خدا کے لئے، حد، جہت، جلوس، نزول، زمین پر طواف کرنا، چہرہ، آنکھ، ہاتھ، قدم وغیرہ ثابت کرنا، اور یہاں تک کہہ دینا کہ اگر خدا کے ہاتھ پاؤں نہ ہوں تو کیا بلا ہاتھ، پاؤں والے، معبود کی عبادت کریں۔ مینا ریا اونچی جگہ والے کو خدا سے زیادہ قریب بتلانا، کیونکہ وہ عرش پر بیٹھا ہے۔ اور وہ خدا قیامت کے دن کرسی پر بیٹھے گا اور کہیں کہہ دیا کہ خدا عرش پر بیٹھے گا وہ اپنے پہلو میں رسول اکرم ﷺ کو بٹھائے گا۔ وغیرہ وغیرہ یہ سب عقائد یہود و نصاریٰ کی طرح من گھڑت اور بے عقلی و نادانی کی باتیں ہیں۔ بقول علامہ ذہبی کہ وہ وہ باتیں کہہ دی گئیں جن کو کہنے سے اولین و آخرین ڈرتے اور پناہ مانگتے رہے۔ کیا ایسی عظیم تر جسارت کو تنزیہیہ و تقدیس قرار دیا جائے یا یہود و نصاریٰ کا جھوٹ؟ تمام اکابر علماء امت نے مذہب اثبات اور مذہب نفی صفات، دونوں ہی کو باطل قرار دیا۔ اسی لئے اشاعرہ و ماتریدیہ کا مذہب بھی کافی حد تک حق اور سچ ہے جو کافی حد تک افراط و تفریط سے پاک اور ”ما انا علیہ و اصحابی“ کا مصداق ہے۔

ہر زمانہ میں علما حق نے ان کے غلط عقیدوں کو رد کیا رد میں کتابیں لکھیں، علامہ ابن الجوزی کی دفع شبہ التنزیہ اور علامہ بیہقی



کی ”کتاب الالہیات“ خاص طور پر دیکھنے کے قابل ہیں۔

اثبات صفات کے ساتھ ساتھ عقیدہ تشبیہ و تجسیم سے بچنے پر بھی اکابر سلف زور دیتے ہیں جبکہ متاخرین حنا بلہ تک کا ایک فرقہ چوتھی صدی ہجری سے اب تک ایسا بھی ہے جو اسی عقیدہ کو اختیار کئے ہوئے ہے اور تنزیہ و تقدیس والوں کو یہ لوگ معطلہ و جہمیہ کا لقب دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بعض ائمہ کو بھی جہمی خیال کرتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کے یہ الفاظ مجموعہ رسائل کبریٰ سے علامہ ابو زہرہ مصری نے تاریخ المذہب الاسلامیہ میں نقل کئے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”نہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ میں اور نہ سلف امت، صحابہ و تابعین اور ائمہ عظام سے جن حضرات نے اختلاف کا زمانہ پایا، ایک حرف بھی ایسا نقل نہیں ہوا جو عقیدہ تشبیہ و تنزیہ کے خلاف ہو۔ نہ نصاً ایسا منقول ہوا نہ ظاہراً اور نہ کوئی اس کا قائل ہے کہ خدا آسمان میں نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ عرش پر نہیں ہے، نہ وہ ہر جگہ ہے، اور نہ تمام جگہیں اس کی نسبت سے برابر ہیں، نہ وہ داخل عالم ہے، نہ وہ خارج عالم، نہ وہ متصل ہے، نہ منفصل، نہ اس کی طرف انگلیوں وغیرہ سے اشارہ حیہ کرنا جائز ہے بلکہ سلف کا مذہب وہی ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے۔ فوقیت تحتیت، استواء علی العرش، وجہ، ید، محبت، بغض اور اسی طرح جو سنت سے ثابت ہوا ہے اس کو بلاتا ویل اور حرفاً ظاہری طور سے ماننا ضروری ہے۔ (۶۳)

علامہ ابن تیمیہ سے بھی پہلے، چوتھی صدی ہجری میں حنا بلہ میں سے کچھ لوگوں نے یہی مسلک اختیار کیا تھا۔ ابن تیمیہ کی طرح ان لوگوں نے بھی دعویٰ یہی کیا تھا کہ ہم سلف کا مذہب اختیار کر رہے ہیں اور ان کے مقابلے میں اس زمانہ کے علماء نے ان سے اختلاف کیا اور ثابت کیا کہ حنا بلہ متاخرین کا یہ مسلک تشبیہ و تجسیم کو مستلزم ہے اور ایسا اس لیے تھا کہ وہ خدا کی طرف اشارہ حیہ تک کے جواز کے قائل تھے اور اسی لئے امام و فقیہ حنبلی خطیب ابن الجوزی نے ان لوگوں کا رد لکھا تھا اور ثابت کیا تھا کہ ان لوگوں کا مذہب چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں علماء حق کے مقابلے میں مسترد ہو کر پردہ خفا میں چلا گیا ابن تیمیہ نے اس کو پوری قوت و جرأت سے پیش کیا اور ان پر علماء و حکومت وقت کی طرف سے شدت و سختی ہوئی، جیل وغیرہ بھی ہوئی تو اس سے ان کے لئے عوام میں ہمدردی کا جذبہ پیدا ہو گیا اور ایسے لوگوں کو ابتلاء و مصائب کی وجہ سے جو قبول عام کا درجہ مل جایا کرتا ہے۔ وہ ابن تیمیہ کو بھی ملا، اس سے ان کے نظریات کی بھی خوب اشاعت ہوئی۔

اس بارے میں لغوی طریقہ سے بھی ایک نظریہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ مثلاً حق تعالیٰ نے فرمایا ﴿يُـدِّ اللّٰهُ فُـوْقَ اَیْدِیْہِم﴾ اور فرمایا ﴿کُلُّ شَیْءٍ ہَا لَکَ اِلَّا وَجْہُہ﴾ تو کیا ان عبارات سے معانی حیہ سمجھے جاتے ہیں یا دوسرے معانی و مطالب جو ذات باری کی شان کے لائق ہیں۔ مثلاً ”ید“ کی قوت و نعمت سے تفسیر کریں اور وجہ کو ذات اقدس سے تعبیر کریں، یا نزول سماء الدنیا سے قرب باری مراد لیں، جبکہ لغت میں ان تفسیرات کی گنجائش بھی موجود ہے۔ اور الفاظ ان معانی کو قبول بھی کرتے ہیں، اور بہت سے علماء کلام اور فقہاء نے ایسی توجیہات کو اختیار بھی کیا ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ صورت بلا شک و شبہ اُس طریقہ سے کہیں بہتر ہے کہ ان الفاظ کی تفسیر معانی ظاہرہ حریفہ کے ذریعہ کی جائے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ اللہ کا ہاتھ تو ہے مگر ہم اس کو پہچانتے نہیں، اور وہ مخلوق جیسا نہیں، یا اللہ کے لئے نزول مان کر کہیں کہ وہ ہمارے جیسا نزول نہیں کیونکہ یہ سب مجہولات پر انحصار کرنا ہے جن کی غایات اور مطالب کو ہم نہیں سمجھ سکتے۔

اس سے تو بہتر یہی ہے کہ ایسے الفاظ کی تفسیر ایسے معانی سے کی جائے جن کو لغت عربیہ قبول کرتی ہے۔ اور ان سے ایسے مطالب کے قریب تر رہا جاسکتا ہے جو تنزیہ باری تعالیٰ کے لئے ضروری ہیں اور ان میں جہالت و نادانیت کا سہارا بھی لینے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

علامہ ابن تیمیہ پر تجسیم کا الزام لگایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ چونکہ کتاب و سنت میں خدا کا جسم والا ہونا یا جسم والا نہ ہونا دونوں مذکور نہیں ہیں اس لئے اس کے جسم والا ہونے کے متعلق کسی قسم کا اعتراض کرنا بالکل ہی بے جا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے خدا کے عرش پر متمکن ہونے کیلئے حدیث ثمانیہ اوعال سے استدلال کیا ہے۔ جس کا آخری ٹکڑا یہ ہے کہ خدا عرش پر ہے، علامہ نے اس حدیث کے قابل استدلال ہونے کے لئے ابوداؤد، ابن ماجہ اور ترمذی کا حوالہ دیا اور اس کے راویوں کی توثیق بھی کی (جبکہ اس حدیث کو اکابر محدثین نے شاذ، منکر اور مضطرب المتن قرار دیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ محدثین و مفسرین کی بھی عادت ہے کہ وہ روایت حدیث کے نام لکھ کر اپنا ذمہ فارغ کر لیتے ہیں کہ ناظرین روایت کے حال سے واقف ہونے کی وجہ سے خود ہی حدیث کے صحیح، ضعیف یا منکر و شاذ ہونے کا درجہ جان لیں گے۔ حتیٰ کہ علامہ ذہبی وغیرہ نے امام ابوداؤد کے بارے میں بھی تصریح کر دی ہے کہ وہ بعض ایسی احادیث پر بھی سکوت کر گئے ہیں جن کے روایت کا غیر ثقہ ہونا عام طور سے سارے محدثین جانتے تھے۔

آٹھ بکروں والی حدیث پر کبار محدثین نے خوب بحث کر کے ناقابل استدلال ثابت کیا ہے اور علامہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کے تمام دلائل کو کمزور ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث اطیہ کو بھی اکابر محدثین نے عقائد میں ناقابل قبول ثابت کیا ہے۔ جبکہ اس حدیث کو بھی مدوح علامہ ابن تیمیہ و ابن القیم اور محدث داری ہجری نے عقائد میں پیش کیا ہے۔ اور اس سے حق تعالیٰ کے لئے دنیا بھر کے لوہے پتھروں کے وزن سے زیادہ حق تعالیٰ کا وزن ثابت کر کے اطیہ عرش کا سبب ثابت کیا ہے۔

یہ بھی علامہ ابن تیمیہ سے نقل ہوا کہ غلط عقیدہ والے بھی حتمی طور سے ہلاک ہونے والے نہیں ہیں کیونکہ اجتہاد میں غلطی پر بھی اجر ملتا ہے۔ یہ بھی نقل ہوا کہ غلطی کرنے والے کے پاس اتنی نیکیاں ہوں کہ اس کی تمام اعتقادی غلطیوں کا کفارہ بن جائیں۔ اس لئے تاویل کرنے والا نیک و صالح اس وعید و ہلاکت میں داخل نہ ہوگا۔

ان نقول سے ثابت ہوا کہ علامہ ابن تیمیہ، عقائد میں بھی اجتہاد و استنباط کو جائز سمجھتے ہیں اور عقائد میں غلطی کرنے والے کو محض فروعی اعمال کی وجہ سے ناجی بھی کہتے ہیں۔ حالانکہ عقیدہ کی کسی ایک غلطی کا بھی کفارہ سیکڑوں ہزاروں فروعی نیک اعمال کے ذریعہ بھی نہیں ہو سکتا۔

یہیں سے یہ بات بھی پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے متبعین کے ہاں عقائد و اعمال کے درجات کا صحیح مقام متعین نہیں ہو سکتا اور اسی لئے ایسی ضعیف و منکر و شاذ احادیث کو آپ نے پیش کرنے کی مسامتہ کی ہے۔

حدیث ثمانیہ اوعال۔ حدیث اطیہ، حدیث عمار ابی رزین، ترمذی، حدیث جلوس الرب علی الكرسي، حدیث طواف الرب علی الارض، حدیث قعود الرسول الکریم علی العرش مع اللہ تعالیٰ یوم القیامہ وغیرہ سب اسی قبیل سے ہیں جس پر اکابر محققین محدثین نے کافی وشافی کلام کیا ہے۔ اور احادیث صحیحہ کو بغیر دلائل قویہ کے موضوع و باطل کہہ دیا گیا ہے۔ امام ابن تیمیہ کا ایسی صفات میں عقیدہ، مشہ کے کافی قریب ہے۔ مگر بلا کیف کے ساتھ مشہ و حشو یہ سے دور ہو جاتے ہیں۔ (۶۵)

## مسئلہ خلق قرآن

جہم بن صفوان اور جعد بن درہم نے امویوں کے عہد میں یہ مسئلہ پیدا کیا تھا۔ خالد بن عبد اللہ قسری جب کوفہ کا والی (گورنر) تھا تو اس نے اسی حرم میں جعد بن درہم کو قتل کر دیا تھا جہم اور جعد کے اس قول کی بنیاد کہ قرآن مخلوق ہے، صفیہ کلام اور جملہ صفات معانی کی نفی ہے۔ پھر معتزلہ کا دور شروع ہوا، انہوں نے بھی ان صفات کی نفی کی، یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ صفات کی نفی کرنے والے تمام لوگوں کو جہمیہ کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جو شخص بھی صفات کی نفی کرتا ہے وہ جہم بن صفوان کی تقلید کرتا ہے۔

معتزلہ کے اس اعتقاد کی کہ قرآن مخلوق ہے، خلیفہ مامون الرشید نے بھی تقلید کی پھر اس قول کی طرف لوگوں کو دعوت دینے لگا، اور آخر میں تو نوبت یہاں تک پہنچی کہ جو شخص قرآن کو غیر مخلوق مانتا اسے وہ طہ قرار دیتا، کیونکہ قرآن کو مخلوق نہ ماننا گویا تعدد قدماء کا تسلیم کر لینا تھا۔ اسی کا جواب امام احمد اور ابن تیمیہ دونوں نے دیا ہے۔

مامون نے اس عقیدہ کا اعلان ۲۱۲ھ میں کیا۔ اس سلسلہ میں مجلس مناظرہ بھی منعقد کی جہاں اپنے دلائل پیش کیے پہلی مرتبہ اس نے لوگوں کو آزاد چھوڑ دیا کہ اس باب میں جو عقیدہ چاہیں رکھیں، کیونکہ ابھی تک مخالف رائے رکھنے والوں کو اس نے طہ قرار دیا نہیں تھا، لہذا لوگوں پر عقائد کے بارے کوئی جبر و جور بھی نہیں ہوتا تھا۔ لیکن جس سال اس کا انتقال ہوا (۲۱۸ھ) اس نے لوگوں کو زبردستی یہ عقیدہ اختیار کرنے کی دعوت دی، جس نے اس دعوت پر لبیک نہیں کہا اسے فاسد العقیدہ اور گمراہ قرار دیا، حد یہ ہے کہ فقہاء اور محدثین میں سے جن لوگوں نے اس کی ہاں میں ہاں نہیں ملائی، انہیں پابند سلاسل کر کے طرح طرح کی اذیتوں اور تکلیفوں کا ہدف بنایا۔ اور اپنے بعد آنے والے خلفاء کو وصیت کر دی کہ وہ بھی اس کی دعوت کو پوری قوت و طاقت اور تشدد کے ساتھ جاری رکھیں۔ یہ حرکت اس نے اپنے وزیر احمد بن ابی دواد معتزلی کے اکسانے سے کی۔ مامون کے انتقال کے بعد یکے بعد دیگرے دو خلفاء یعنی معتصم اور واثق نے اپنے پیش رو کی وصیت پر پورا پورا عمل کیا، یہاں تک کہ متوکل تخت خلافت پر بیٹھا۔ اس نے مصیبت اور ابتلاء کے اس دور مشکل کو ختم کر دیا، اور فقہاء و محدثین کو ہدف ستم بنانے کی ممانعت کر دی۔

قرآن کے مخلوق نہ ہونے کے عقیدے پر سب سے زیادہ استقامت کے ساتھ محدثین کے امام، امام احمد بن حنبل قائم رہے، چنانچہ تینوں خلفاء مامون الرشید، معتصم باللہ، اور واثق باللہ کے عہد میں طرح طرح سے ان پر مظالم ڈھائے گئے۔ ان کا یہ عہد ابتلاء متوکل باللہ کے عہد میں ختم ہوا۔ جب معتزلہ خلیفہ کے تقرب سے محروم ہو چکے تھے۔

امام احمد بن حنبل نے اس سلسلہ میں خلیفہ متوکل کو جو مکتوب تحریر فرمایا تھا، اس میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ ان کے نزدیک قرآن غیر مخلوق ہے، امام احمد بن حنبل کا یہ قول سلف صالح کی متابعت پر مبنی تھا۔ کیونکہ وہ سب کے سب قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے قائل تھے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ تھا کہ آیا اللہ کی صفات کو مخلوق (فانی) مانا جائے گا، یا غیر مخلوق (غیر فانی)؟ محدثین کا مسلک یہ ہے کہ وہ مخلوق نہیں ہیں اور معتزلہ و جہمیہ کہتے ہیں کہ مخلوق ہی مانا جائے گا۔

امام احمد بن حنبل کی اتباع میں امام ابن تیمیہ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اور یہ کہ سلف صالح کا مسلک بھی یہی تھا، اور جو شخص اس کے علاوہ دوسرا عقیدہ رکھتا ہے وہ بدعتی ہے، اس کے بعد وہ دلائل کے ساتھ امام احمد کے مسلک کی توضیح اور تشریح کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ قرآن جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ اللہ کا کلام ہے جو لوگوں کی زبان پر چڑھا ہوا ہے۔ اور جو بذریعہ وحی نبی کریم ﷺ پر نازل ہوا تھا۔ لیکن قرأت قاری کی آواز ہے جو سنی جاتی ہے۔ یہ غیر قرآن ہے اور نطق عہد ہے لیکن قرآن؟ وہ اللہ کا کلام ہے۔

جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے۔

﴿وان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام اللہ ثم ابلغه ما منه﴾

یعنی کہہ دیجئے، اگر سمندر روشنائی بن جائے کلمات الہی لکھنے کے لئے، تو سمندر ختم ہو جائے گا، قبل اس کے کہ کلمات الہی ختم ہوں! اس طرح خود اللہ تعالیٰ نے اس روشنائی میں جس سے اس کے کلمات لکھے جاتے ہیں اور اپنے کلمات میں فرق کر دیا ہے کہ اللہ کے کلمات غیر مخلوق ہیں۔ (۶۶)

اس کے بعد امام احمد اور سلف صالح کے افکار کی مزید توضیح کرتے ہوئے ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ قرآن خود اللہ تعالیٰ کا بول ہے۔ اور غیر مخلوق ہے۔

”خدا کا کلام ہمیشہ سے اللہ کے ساتھ قائم ہے اس سے الگ مخلوق نہیں ہے اور نہ وہ حروف جن سے اسماء حسنیٰ اور کتب آسمانی نے ترتیب پائی ہے۔ مخلوق ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ کلام کیا ہے۔“

امام احمد بن حنبلؒ پر جو سب سے زیادہ مصیبت آئی وہ ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے آئی کہ قرآن غیر مخلوق ہے، جس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ قرآن قدیم ہے۔ اور اگر قرآن قدیم ہے تو پھر تعدد قدماء لازم آتا ہے۔ حالانکہ صرف خدا تعالیٰ ہی کی ذات قدیم ہے۔ یہیں سے معتزلہ اور دوسرے گروہوں میں عقائد میں اختلاف شروع ہوا۔ معتزلہ کا قول ہے کہ تعدد قدماء محال اور ممتنع ہے اور اگر قرآن کو غیر مخلوق مانا جائے تو تعدد قدماء لازم آتا ہے۔ (۶۷)

امام ابن تیمیہؒ نے اس بنیاد کو منہدم کر دیا ہے۔ جس پر معتزلہ کا اعتراض قائم ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن اگر غیر مخلوق ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ قدیم بھی ہے۔ امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ نے یہ دعویٰ کبھی نہیں کیا کہ قرآن قدیم ہے۔ اسے غیر مخلوق کہنے کی حد سے انہوں نے کبھی تجاوز نہیں کیا اور قدیم و غیر مخلوق ہونے میں کسی طرح کا تلازم نہیں ہے، نہ یہ لازم آتا ہے کہ جو چیز غیر مخلوق ہو وہ قدیم بھی ہو، کیونکہ ہر وہ چیز جو ذات خداوندی کے ساتھ قائم ہو ضروری نہیں کہ وہ اس کی طرح قدیم بھی ہو، کیونکہ سب افعال و احداث ذات الہی سے منسوب ہیں اور اس سے صادر ہوتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک اپنے وقت حدوث میں وہ اللہ سے قائم ہوتے ہیں اور سب احداث اپنے حدوث موضوع کے اعتبار سے حادث ہیں، پس اللہ تعالیٰ خالق ہے اور مخلوق حادث، اور نفس خلق و ایجاد (اپنے مصدری معنوں میں) اپنے حدوث موضوع کے لحاظ سے حادث ضرور ہیں۔ لیکن خلق و ایجاد (یعنی مصدری معنی پیدا کرنا) کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مخلوق ہیں (کیونکہ صفت موصوف کا مفعول نہیں ہوتی) نہ انہیں قدیم کہا جاسکتا ہے (اس لیے وہ موجود بعد العدم ہیں)۔ یہ تو فلاسفہ کی غلطی ہے کہ انہوں نے قدم اور غیر مخلوق میں تلازم پیدا کر دیا،

اور ایسے عقلی مفروضے پیدا کر لیے جنہیں سلف نے کبھی درخور اعتناء نہ سمجھا، کیونکہ یہ ظنیات ہیں۔ لہذا ان کے نتائج بھی ظنی ہی ہوں گے۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

”سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس کو قدیم العین سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ایک فرقہ نے یہ بات بنائی کہ قرآن درحقیقت معنی واحد (کلام نفسی) ہے جو مختلف شکلیں اختیار کر لیتی ہے۔ وہی کبھی ”امر“ ہو جاتی ہے کبھی ”نہی“، کبھی ”خبر“، کبھی ”مخبر عنہ“ وغیرہ۔ اللہ نے اگر اسے عربی میں بولا ہے تو وہ قرآن ہو گیا، عبرانی میں بولا ہے تو وہ توراۃ کہلایا، سریانی میں بولا ہے تو وہ انجیل ہے۔ لیکن یہ قول بھی عقل و شرع کے بالکل خلاف ہے۔“ (۶۸)

بنا بریں قرآن کو کلام نفسی کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معانی اللہ تعالیٰ کے ہیں لیکن الفاظ و حروف سے تعبیر آنحضرت ﷺ کی ہے۔ اس صورت میں یہ کلام تو پھر آنحضرت ﷺ کا ہوا۔ اللہ تعالیٰ کا نہ ہوا (معاذ اللہ) اور یہ بات نصوص کے صریح خلاف ہے۔ یہ بات اشاعرہ نے بنائی ہے کہ قرآن مجید کو کلام نفسی کے اعتبار سے غیر مخلوق کہنا چاہیے۔ لیکن امام صاحبؒ نے تقریباً سو (۱۰۰) اعتراضات اس مسئلہ میں اشاعرہ پر کیے ہیں اور لکھا ہے کہ علامہ عبدالعزیز بن عبدالسلام نے اشعریوں کے اس مسئلہ کو عقل میں نہ آنے والا تسلیم کیا ہے۔

حقیقت کا جہاں تک تعلق ہے قرآن کے بارے میں سلف صالح اور معتزلہ کے مابین کوئی خاص اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔

باب چہارم

منطق اور فلسفہ یونانی کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ



فصل اول

منطق سے متعلق امام ابن تیمیہ کا پیش کردہ تحقیقی و تنقیدی جائزہ

فصل دوم

فلسفہ یونان کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

تمہید

علامہ کی تجدید و اصلاح کے حلقے اور فکری و عقلی عظمت کے پہلو بہت وسیع ہیں انہوں نے علوم و فنون، تہذیب و ثقافت کے ان تمام گوشوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے جو اسلامی نقطہ نظر سے صحت کی راہ سے ہٹے ہوئے ہیں اور آپ نے کوشش کی ہے کہ ان کا زرخ اسلام اور کتاب و سنت کی طرف پھیر دیا جائے منطق ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعے سے فکر و استدلال میں غلط و صحیح کو واضح کیا جائے، مقدمات میں کیا کمزوری ہے، مغالطہ، سفطہ، استدلال کی صحت کس وجہ سے ہے۔ اگر صحیح نہیں تو کیوں؟ سب سے پہلے ”اور جانوں“ کتاب لکھی گئی جو معقولات، تحلیلات اور قوانین پر مشتمل تھی جن سے صحیح و غلط کا امتیاز ہوتا ہے اس کے بعد الاسکندر یہ الافرو دیسی نے ”جانوں“ کی تشریح کی۔

ارسطو نے اس کی تہذیب و تنقیح و تفصیل کی اور اسے منظم طریقے سے مرتب کیا جیسا کہ علوم کے ارتقاء میں ہوا کرتا ہے کہ یک دم ترقی نہیں کرتے۔ منطق نے بھی آہستہ آہستہ ترقی کے مدارج طے کیے اگرچہ اس سے پہلے اچھا خاصا استدلالی مواد موجود تھا اور یہ کیسے ہو سکتا تھا جبکہ حکماء نے الہیات کی پیچیدہ بحثوں کو تو چھیڑا ہو مگر کوئی معیاری پیمانہ ان کے علم میں نہ آیا ہو جس سے عقلی دلائل کا اندازہ کر سکیں سو فطانیوں کے ہاں مناظرانہ طریقوں کا ایک نظام تھا جس سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جاسکتا تھا اور اثبات دعویٰ کے ساتھ ساتھ خصم کی تردید بھی کی جاتی، دلائل کی خامی بیان کی جاتی تھی جس سے پتہ چلتا کہ استدلال صحیح کی کیا بنیاد ہے اور استدلال میں غلطی کس طرح پیدا ہوتی ہے ان دلائل و نتائج کا اسلوب ریاضیاتی دعوؤں کے اثبات اور طریقہ سے ماخوذ بھی ہو سکتا ہے جو طریقہ منطق کے استدلال کے صغریٰ کبریٰ کی طرح ہوتا ہے۔ صرف مواد کا فرق ہوتا ہے منطق میں نظری اور اقلیدس و ہندسہ میں بدیہی مقدمات ہوتے ہیں یہ طریقہ تیسری صدی قبل مسیح تک رہا۔ پانچویں صدی ہجری میں امام غزالی کی کوشش سے منطق کو علم کلام میں داخل کر دیا گیا۔ جبکہ ان سے قبل علماء اصول الدین و علماء اصول الفقہ نے ارسطو کی منطق کو قبول نہیں کیا تھا بلکہ انہوں نے اپنی منطق وضع کی جو اصل میں ارسطو کی منطق کے بالکل خلاف تھی اور امام شافعی صاحب کے بعد علم اصول کی دو قسمیں ہو گئیں۔ علم اصول فقہی اور علم اصول کلامی جن میں منطق شامل ہو گئی تھی حتیٰ کہ پانچویں صدی ہجری میں تو ارسطو کی منطق کو اصول میں داخل کر دیا گیا۔ اسی وجہ سے اہل اصول کو کلامی فرقہ کہا جاتا ہے۔

”لمزج المسلمون المنطق الارسططالیسی بالاصول سمیت بالکلامیة

لان المتأخريين جعلوا المنطق جزء من علم الکلام وهذا عهد بدء فيه

المسلمون عملية المزج هذه و خاصته فی نطاق المنطق“ (۱)

امام غزالی فرماتے ہیں:

”لا ادعی انی اذن بقوانين المنطق المعارف الدينية فقط بل اذن بها

العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية“ (۲)

(۱) مسلم الثبوت ۱۰/۱

(۲) مناهج البحث عند مفکر الاسلام ۹۱، بحوالہ المستصفی

علماء دین نے اس کو استعمال تو کیا لیکن

”لم يقبلوا المنطق الارسططا ليسي وانهم وضعوا وانهم وضعوا منطقا  
يخالف هذا المنطق في جوهره ..... حتى اواسط القرآن الخامس من  
تاريخ الفكر الاسلامي فاصلا بين عهدين دقيقين“ (۳)

ایک وقت وہ آیا کہ خود امام غزالی نے اس کی تردید شروع کر دی کیونکہ ساری منطق الہیات پر صادق آرہی تھی اور ارسطو کی  
الہیات اسلامی عقائد کے خلاف تھی اور کفریات کے موافق لہذا محققین نے منطق ارسطو کو قبول نہیں کیا تھا بلکہ اس کے مقابلہ میں اپنی  
منطق ایجاد کی امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”وما زال النظار المسلمون يعيرون طريقة اهل المنطق و يثبتون ما فيها  
من العي واللكنته وقصور العقل وعجز المنطق و يثبتون انها الى فساد  
المنطق العقلي واللساني اقرب منها الى تقويم ذلك ولا يرضون ان  
يسلكوها في نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من  
يعادونه“ (۴)

منطق کا جوڑ علم کلام سے

”مزج المنطق الارسططا ليسي باصول الفقه والكلام و تغلغل المنطق  
في صميم المسائل الكلامية والاصولية نفسها اما المتكلمون او علماء  
اصول الدين فبدء و يتكلمون عن الظن في القياس التمثيلي وعن اليقين  
في القياس المنطقي“ (۵)

اس سے کلامی مسائل کے دلائل، منطقی بن گئے تھے جیسے برابر اور تقسیم کہ اصل میں تمام اوصاف کا احاطہ کیا جائے پھر ایک ایک کو  
باطل قرار دیا جائے یہاں تک کہ ایک ایسا وصف ہو جو علت بن سکتا ہے اور وہ فرع میں بھی پایا جائے تو حکم اصل کا فرع پر اس ایک  
وصف یا معنی کی بنیاد پر لگا دیا جائے۔

طرز: کہ وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے

”مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم بحيث لا يكون مناسبا  
ولا شبيها“ هو دوران العلة مع المعلول وجود او عدما اي يوجد  
الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه“ (۶)

دوران: اگر وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اگر وصف نہ پایا جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے:

(۴) صون المنطق ۲۸۶

(۳) مناهج البحث ۹۱

(۶) ایضاً ۱۲۹

(۵) مناهج البحث ۱۷۹

اسے طرد و عکس بھی کہا جاتا ہے "وصف علت بنی کی صلاحیت رکھے گا۔

تنقیح المناط: یعنی حکم کو علت کے ساتھ جوڑ دینا۔

الحذف والتعین: ہر اور اس میں فرق یہ ہے:

"السبر هو حذف الاوصاف غير المطلوبة وعدم تعين الباقي لعلته لكن

تنقيح المناط هو حذف و تعين هو الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق

"اس کے علاوہ قیاس الغائب علی الشاهد" (۷)

جہاں علت ہوگی وہاں معلول ہوگا اور جہاں معلول ہوگا وہاں علت ہوگی جیسے عالم علم سے ہوتا ہے تو جہاں علم ہوگا وہ عالم ہوگا جو عالم ہوگا علم اس میں لازماً پایا جائے اگر یہ بات شاہد میں ہے تو غائب میں بھی لازماً ہوگی کہ جہاں علم ہے تو عالم بھی وہ لازماً ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ عالم تو ہو لیکن علم نہ ہو اس سے اللہ کے لیے صفات لازماً ثابت ہوتی ہیں متکلمین کے ہاں شاہد مقیس علیہ ہے جسے اصول فقہ میں اصل کہا جاتا ہے اور غائب مقیس ہے جسے فرع کہا جاتا ہے دونوں میں جامع علت ہے۔ یہ تھا جمع بالعلت اسی طرح جمع بالشرط ہے یعنی عالم کے لیے حیات شرط ہے شاہد میں تو غائب میں بھی حیات شرط ہوگی۔ مقدمہ کد بھی بدیہہ ہوتا ہے اور نتیجہ نظری، کبھی مقدمہ نظری اور نتیجہ بدیہہ جیسے جو ہر حادث سے خالی نہیں ہوتا یہ مقدمہ نظری ہے اور نتیجہ بدیہہ کہ جو حادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے

"الاستدلال بالمتفق علی المختلف فیہ الزامات"

علامہ باقلانی نے ایک قانون وضع کیا:

"بطلان الدلیل یؤذن ببطلان المدلول" البتہ متاخرین مکتلمین

مستمدۃ من منطق اليونان روقیا کان اوارسططا لیسیا و قائمة علیہ اس طرح سے متکلمین کے تین دور ہو گئے (۱) متقدمین متکلمین (۲) یونانی منطق کے مخالف پانچویں صدی ہجری کے شروع دور کے متکلمین یعنی اصول فقہ کے مطابق دلائل کے حامل (۳) پانچویں صدی ہجری کے آخری دور کے متکلمین جن میں ابو حامد غزالی شامل ہیں منطق یونان کے مطابق استدلال پیش کرتے ہیں۔

علماء اصول دین اور علماء اصول فقہ کا استدلال مابعد الطبیعیات سے خالی تھا۔ ان حضرات نے ارسطو کے "حد" کی مخالفت کی امام ابن تیمیہ بھی ان علماء میں شامل ہیں تفصیلی بحث باب میں موجود ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ حد کا مقصد صرف محدود اور غیر محدود میں امتیاز ہے خواہ ذاتیات سے حاصل ہو یا خواص لازمہ سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

"المحققون من النظار یعلمون ان الحد فائدته التمییز بین المحد

وغیرہ"

ابو الحسن اشعری قاضی ابوبکر باقلانی، ابواسحاق ابن فورک، ابی یعلیٰ، ابن عقیل، علامہ نفسی وغیرہ کا یہی خیال ہے البتہ ان

حضرات کا مطلب یہ ضرور ہے کہ غیر مشروط طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے فلسفیانہ و متکلمانہ اصطلاحات سے عقائد کو مستبعد نہیں کرنا چاہئے کیونکہ عقائد کا اصل ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنت ہیں۔  
مناطقہ کہتے ہیں:

”ان فائدة الحد التصوير اى تصوير الماهية فعند المنطقيين لا بد فى

الحد من التركيب ومنعه المتكلمون“ (۸)

قیاس اصولی یا قیاس شاہد علی الغائب‘ یہ اصول الفقہ والے استعمال کرتے ہیں اور ارسطو کی قیاس تمثیل میں کوئی فرق نہیں‘ جزی کا حکم جزی تک پہنچایا جاتا ہے جو یقینی ہوتا ہے جسے غزالی سے قبل بھی متکلمین استعمال کرتے تھے جبکہ قیاس تمثیل ظنی ہوتی ہے متکلمین کے قیاس میں استقرار علمی پایا جاتا ہے جس میں علت کو تلاش کیا جاتا ہے اب جہاں علت ہوگی حکم ہوگا ورنہ نہیں جیسے خمر میں نشہ علت ہے تحریم کا تو خمر حرام ہے نشہ کی وجہ سے جن چیزوں میں نشہ ہوگا وہ شراب کی طرح حرام ہوں گی۔

کچھ عرصہ تک متکلمین ارسطو کی منطق سے استدلال میں کام چلاتے رہے بالآخر وہ وقت بھی آیا کہ متکلمین بجائے ارسطو کی منطق سے کام لینے کے اپنی خاص منطق کی بنیاد رکھی۔ مثلاً ایک تعریف ”حد“ کی ارسطو نے کی اس کے مقابلہ میں متکلمین نے حد کی تعریف کی اسی طرح قیاس اور دیگر دلائل کلامی منطق سے پیش کیے جاتے جو اصول فقہ کی قسم کے تھے۔ متکلمین نے ان اصطلاحات منطق کو ترک کر کے ان کے مقابلہ میں اور اصول بنائے جیسے کہ امام ابن تیمیہ نے بھی جو مطلق حد کے مخالف نہیں صرف حد ارسطو کے مخالف ہیں جس کا دعویٰ ہے کہ ہر چیز کی حقیقت اور کہنہ معلوم ہوتی ہے ابن تیمیہ نے اس کی مخالفت کی ہے لہذا حد کی تعریف امام کے نزدیک یہ ٹھہری:

”تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال“

اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”فلا يمكن ان يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن ان يقال يعرف به“

كل احد كذلك الحد“ (۹)

اور حد کا فائدہ صرف تیز محدود من الغیر ہے اور یہ وصف لازم سے حاصل ہو جاتی ہے جس میں طرز اور عکس ہو:

”الذى يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ومن انتفاعه انتفاعه“ (۱۰)

کیونکہ یہ عقائد دین کے مخالف تھے جبکہ متکلمین اسلام نے وہ اصول وضع کیے جو عقائد دینیہ کے موافق تھے اور یہ کام علامہ باقلانی (۴۰۳ھ) امام الحرمین عبداللہ بن عبدالملک الجوبی (۴۷۸ھ) اور بہت سے معتزلہ نے کیا چنانچہ ابوسلیمان الجعفی نے بھی ارسطو کی منطق پر خوب تنقید کی اور سلف کے وضع کیے ہوئے اصولوں میں تائید کی۔

اصول فقہ والوں نے متکلمین کے طریقوں کو اپنا لیا استدلال کے طریقے اصولیین اور متکلمین میں مشترک ہو گئے اصول فقہ

والوں نے متکلمین کا طرز استدلال اپنایا تو متکلمین نے اصول فقہ والوں کا زیادہ طریقہ اپنایا یا فقہی مسائل کو منطقی طرز پر ثابت کیا جاتا اس کے بعد متکلمین نے منطقی طرز پر استدلال شروع کیا اور ”قیاس“ کو بطور دلیل استعمال کیا۔ فقہ کی تدوین کے ساتھ ساتھ علم کلام بھی مدون ہو چکا تھا متکلمین کو اہل جہل کہا جاتا تھا امام الحرمین کی کتاب البرہان میں کچھ ملاوٹ علم کلام اور منطق کی تھی لیکن ابو حامد الغزالی جو ان کے شاگرد ہیں نے تو اپنی کتاب ”المستصفیٰ“ میں مناقضہ کا طریقہ اختیار کیا۔ منطق کے بارے میں آپؒ نے لکھا:

”من یا یحیط بالمنطق فلا ثقة بعلومہ قطعاً“

اہل علم نے اس کے بعد تو منطق کے حصول کو فرض کفایہ سمجھ لیا اور شرط اجتہاد مجتہد اُسے سمجھا جاتا جو منطقی طرز استدلال کا ماہر ہوتا اس کے بعد تو متکلمین نے بھی اپنی کتب میں منطق کو داخل کر لیا اور منطقی طرز پر مسائل کلامیہ کو ثابت کیا جاتا منطق ارسطو کو بھی اپنایا گیا حتیٰ کہ رواقی شارحین بھی منطقی استدلال پیش کرنے لگے اور منطقی قیاس کے علاوہ الفاظ منطقیہ کلامی کتابوں میں استعمال کیے جانے لگے ڈاکٹر علی سامی النشار اپنی مشہور کتاب ”مناہج البحث عند مفکرى الاسلام“ میں فرماتے ہیں۔

”وجود کتب متاخری المتکلمین ای الدین عاشوا بعد القرن الخامس  
الہجری ادى الى القول بن کتب متقدمی المتکلمین ای الدین عاشوا  
قبل هذا القرن کانت على مثالها و کتب المتأخرین هذه مؤلفة معظمها  
على المنطق الارسططالیسی وقد وصلتنا هذه الكتب ودعا هذا الى

القول بان علم الکلام تآثر فی جميع عصوره بمنطق ارسطو“ (۱۱)

منطق ایک معین فن نہیں ہے جس میں فکر و استدلال کی صحت سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بعد از اہل مذہب کے مقابلہ میں پیش کرتے تھے جو بیک وقت منطق بھی تھا فلسفہ بھی اور علم کلام بھی تھا فلسفہ و منطق کی کاوش فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الہیات جیسے اونچے فن کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے۔

علمائے اسلام پر منطق کا بہت زیادہ اثر تھا۔ وہ اس کے معقول و مدلل اور محکم ہونے پر عام طور پر اتفاق رکھتے تھے۔ قرطبی کے بیان کے مطابق تیسری صدی میں ہی منطق کی کتابوں کا عام رواج ہو گیا تھا۔ پانچویں صدی میں امام غزالیؒ نے منطق کو بڑی اہمیت دی اور اس کو تمام علوم کا مقدمہ قرار دیا۔ ابن رشدؒ نے اسے انسانی سعادت کا سرچشمہ قرار دیا۔ یونانی منطق کو علماء اسلام نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور ابن رشدؒ اس سے مرعوب رہے۔ ابن تیمیہؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے دلائل سے ثابت کیا کہ یہ علوم عقلیہ کی میزان نہیں ہے اور اس کی حدود و تعریفات مخدوش اور کمزور ہیں۔ اسی طرح اسلام کا علمی حلقہ فلسفہ ارسطو کی شخصیت و عظمت سے مسحور تھا اور فلسفہ کو تنقید و تحقیق سے بالاتر سمجھتا تھا۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے منطق اور فلسفہ کے بے لاگ علمی محاسبے اور جائزے اور اس کی علمی کمزوریوں کا پردہ فاش کرنے کی ضرورت تھی۔ وقت کی یہ ضرورت شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے پوری کی اور اس کو مستقل موضوع بنا کر فلسفہ و منطق اور حکمت کی مفصل و مدلل تنقید پیش کی اور اس کے علمی محاسبے کا کام انجام دیا۔ جس کا تفصیلاً جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔



## علم منطق پر امام ابن تیمیہ کی تنقید

امام ابن تیمیہ کے زمانہ میں منطق کے اصول مسلمہ مانے جاتے تھے۔ اس فن کی غرض و غایت یہ تھی کہ انسان کو فکری غلطی سے بچایا جائے۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے میں تمام علوم متداولہ میں منطق کا کلی دخل ہو گیا تھا۔ یہاں کہ طب میں بھی جس میں زیادہ تر تجربات و مشاہدات سے واسطہ تھا منطقی اصولوں پر بحث ہوتی تھی۔ امام ابن تیمیہ نے منطق اور منطقین کی تردید میں کچھ کتابیں لکھیں۔ بالخصوص ایک ضخیم کتاب ”الرد علی المنطقیین“، لکھی جس کے دیباچہ میں صاف طور پر لکھا:

”امابعد فانی کنت دائماً اعلم ان المنطق اليونانی لا يحتاج اليه المدکی

ولا ينتفع به البلید“ (۱۲)

اور یہ کہ ایک ذہین آدمی کو منطق کی ضرورت نہیں ہے اور ایک کند ذہن اس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا کہ اس کے تمام مقدمات و استدلالات غلطیوں سے خالی نہیں ہیں۔

”ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضایا“ (۱۳)

آپ نے نوبختی کی کتاب کتاب الآراء والديانات کے حوالہ سے بتایا کہ فلاسفہ خود آپس میں کتنا اختلاف رکھتے ہیں اور منطق کی تردید میں نوبختی کی تحریریں نقل کی ہیں چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”وفي كتاب الآراء والديانات لابی محمد بن موسى النوبختی فصل

جيد من ذالك فانه بعد ان ذكر طريقة ارسطوفی المنطق قال

”وقد اعترض قوم من متكلمي اهل الاسلام على اوضاع المنطق“ (۱۴)

اور مشہور ماہر فن منطق خوئی قاضی افضل الدین محمد الخوئی (م ۶۳۹ھ) کا اعتراف جہل خود اس کے اپنے الفاظ میں کیا ہے۔

”انه قال عند موتہ اموت وما علمت شيئاً الا علمي بان الممكن يفتقر الى

الواجب ثم قال الافتقار وصف سلبي فاموت وما علمت شيئاً“ (۱۵)

## اصل میں حصول علم کے دو ذرائع ہیں:

۱۔ وحی ہے جو انبیائے کرام کو براہ راست حاصل ہوتی ہے اور ان کے توسط سے یہ علم عام انسانوں کے حصے میں آتا ہے۔ یہ علم قطعی، یقینی، ہر طرح کے شکوک و شبہات سے دور، ٹھوس اور پائیدار ہوتا ہے۔

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (حم السجدة)

(۱۲) تفہیم المنطق / ۲۶

(۱۳) الرد علی المنطقیین ”لابن تیمیہ ۳، ادارہ ترجمان السنۃ، لاہور، ۱۳۹۷ھ

(۱۴) ایضاً ۳۳۷، صون المنطق، ۳۳۵، ایضاً ۴۱۱/۴

(۱۵) صون المنطق، ۳۰۶

”اس پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو سکتا ہے اور نہ پیچھے سے اور وہ دانا، خوبیوں والے خدا کی اتاری ہوئی ہے۔“

اس ”علم“ کا جو وحی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، کوئی سابقہ یا لاحقہ نہیں ہوتا کسی دلیل کا نتیجہ یا براہان کا نتیجہ نہیں ہے، وہ اپنی دلیل آپ ہوتا ہے۔ یہ نور مجرد ہے، جسے کم سے تولا اور کیف سے پرکھا نہیں جاسکتا، خود رسول امین حامل وحی و رسالت ﷺ کو نزول وحی سے پہلے اس کی آگاہی نہیں تھی۔

﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا﴾ (الشورى: ۵۲)  
 ”تم نہ کتاب کو جانتے تھے اور نہ ایمان کو لیکن ہم نے اس کو (یعنی قرآن کریم کو) نور بنایا ہے۔“

۲۔ وہ ہے جو انسان کو مشاہدہ، تجربہ کے واسطے سے ملتا ہے۔ یہ علم غنی ہوتا ہے، صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔

﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن. وان انتم الا تخرون﴾ (الانعام: ۱۴۲)  
 ”کہہ دو کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے؟ (اگر ہے تو) اس کو ہمارے سامنے لاؤ تم محض خیال کے پیچھے چلتے ہو، اور انکل (قیاس) کے تیر چلاتے ہو۔“

یہ علم محض انکل اور گمان پر قائم رہتا ہے، اس میں آئے دن تبدیلی ہوئی رہتی ہے۔ نظریات اور اندازے بدلتے رہتے ہیں۔ اس کا دعویٰ کرنے والے کسی ایک بات کو یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے۔ اصحاب کہف کے بارے میں ان کی صحیح تعداد کیا ہے۔ لوگوں میں جو اختلاف تھا اور ان کے نظریات بدلتے رہتے تھے۔ اس کا سبب یہی تھا کہ ان کا ذریعہ علم وحی نہیں تھا۔ ان کے اپنے قیاسات کے پیمانے تھے۔

﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة و

ثامنهم كلبهم﴾ (الكهف: ۲۲)

”(بعض لوگ) انکل بچو کہیں گے وہ تین تھے اور چوتھا ان کا کتا تھا اور بعض کہیں گے کہ

وہ پانچ تھے اور چھٹا ان کا کتا تھا۔ اور (بعض) کہیں گے کہ وہ سات تھے اور آٹھواں ان

کا کتا تھا۔“

لیکن یہ علم جو مشاہدہ و تجربہ اور قیاس سے حاصل ہوتا ہے۔ بے اصل نہیں ہے، وحی کی طرح قطعی نہیں ہے لیکن سراسر ناقابل اعتبار بھی نہیں ہے۔ یہ بھی قدرت ہی کا ودیعت کردہ ہے۔ یہ وہ علم ہے جس کے حصول کی قوت اللہ تعالیٰ نے اپنی تمام مخلوقات کو بخشی ہے۔ ایک حیوانی قوت شامہ سے پتہ لگا لیتی ہے کہ اس کی غذا (مٹھاس) کہاں ہے۔ ایک شاہین اپنی قوت باصرہ سے کئی میل دور دیکھ لیتا ہے کہ اس کا شکار کدھر ہے۔ انسان اشرف المخلوقات ہے۔ اس کی قوت مشاہدہ اور قوت قیاس تمام مخلوقات سے بڑی ہے۔ وہ ان کو کام میں لا کر دیکھ لیتا ہے جو ظاہری آنکھوں کو نظر نہیں آتا، اپنی معلومات و تجربات کو بنیاد بنا کر ان دیکھی اور آئندہ پیش آنے والی بات کا حاصل کر لیتا ہے جو ظاہری آنکھوں کو نظر نہیں آتا، اپنی معلومات و تجربات کو بنیاد بنا کر ان دیکھی اور آئندہ پیش آنے والی بات کا علم حاصل کر لیتا ہے۔ وہ اپنی معلومات کو مرتب کر کے ایک واضح نتیجہ مرتب کر لیتا ہے جس طرح اس کی فطرت کا تقاضا ”جلب منفعت

اور دفع مضرت“ ہے اپنی ضرورت کے حاصل کرنے اور خطرات سے بچنے کی تدبیر کرنے کے لیے اس کو کسی رسول یا آسمانی ہدایت کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ خود اس کی فطرت سکھاتی ہے اور اس سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے مشاہدات کو کام میں لا کر صحیح نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کرے گا۔

### اس ذریعہ علم سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب

قرآن نے ایسے لوگوں کا ذکر تحسین کے انداز میں کیا ہے:

﴿الذین یذکرون اللہ قیاما و قعودا و علی جنوبہم ویستفکرون فی خلق السموت والارض﴾ (آل

عمران ۱۹۱)

”جو لوگ اللہ کو یاد کرتے ہیں کھڑے ہونے کی حالت میں اور بیٹھے رہنے کی حالت میں اور (سوتے

میں) کروٹ لینے کی ہیئت میں اور آسمانوں اور زمین (کی خلقت) میں غور کرتے ہیں۔“

یہ مشاہدہ اس کی فطرت کو مجبور کرتا ہے کہ وہ یہ نتیجہ نکالے:

﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾ (آل عمران ۳: ۱۹۱)

اس کو دعوت دی گئی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے محکم نظام تخلیق کا مطالعہ کرے اور یہ دیکھے کہ آیا وہ ذات جو کسی چیز کو عدم سے وجود میں

لا سکتی ہے۔ کیا اس میں وہ قدرت نہیں کہ دوبارہ اپنی پیدا کردہ مخلوق کو زندگی بخش دے؟

﴿اولم یروا کیف یبدئ اللہ الخلق ثم یعیدہ ان ذلک علی اللہ یسیر۔ قل سیروا فی الارض

فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشئ النشأة الاخرة﴾ (العنکبوت: ۱۹: ۲۰)

”کیا انہوں نے نہیں دیکھا خدا کس طرح خلقت کو پہلی بار پیدا کرتا ہے، پھر (کس طرح)

اس کو بار بار پیدا کرتا رہتا ہے۔ یہ خدا کو آسان ہے۔ کہہ دو کہ ملک میں چلو پھرو اور دیکھو کہ

اس نے کس طرح خلقت کو پہلی دفعہ پیدا کیا پھر خدا ہی کچھلی پیدا کرے گا۔ بے شک

خدا ہر چیز پر قادر ہے۔“

”سیر فی الارض“ اور، مطالعہ تخلیق، سے اس بات کا یقین حاصل کرنا کہ اللہ تعالیٰ ”نشأة آخرة“ پر قادر ہے، انسانی

فطرت کا تقاضا ہے اور اسی طرح نظر آنے والی اشیاء (مرئیات) کو ذریعہ بنا کر ان حقائق کی دریافت کرنا جو نظر نہیں آرہیں یا جو ابھی

ظاہر نہیں ہوئیں۔ ”علم“ ہے جس کو اصطلاحات جانے بغیر آدمی ہمیشہ حاصل کرتا رہتا ہے۔ کسی بدوی سے پوچھا گیا کہ خدا پر ایمان تم

کس دلیل پر لاتے ہو، تو اس نے راستے میں یا بیابان میں کسی اونٹ کی شگتی (اس کا فضلہ دکھائی دیتا ہے تو سمجھ لیتا ہوں کہ اونٹ یہاں

سے گزرا ہے، تو کیا یہ آسمان، چاند، سورج، طلوع و غروب کا نظام، ہواؤں کا چلنا، پانی کا برسنا ہمیں نہیں بتاتا کہ یہ سب کسی کے حکم

و ارادہ سے ہوتا ہے۔

ایک شاعر لبید بن ربیعہ کا یہ شعر رسول اللہ ﷺ نے پسند فرمایا تھا:

الا کل شی ما خلا اللہ باطل

و کل نعیم لا محالة زائل

سن لو کہ اللہ کے علاوہ ہر شے ناپیدار ہے اور سامان آرائش سب کا سب فنا ہونے والا ہے۔ اس جاہلی شاعر کو کس نے بتایا کہ ہر شے فانی ہے اس کو آسمانی وحی کا علم نہیں تھا۔ صرف اس کا مشاہدہ تھا کہ آئے دن لوگ مرتے رہتے ہیں، اس نے اپنے بڑے بوڑھوں سے ایسے قصے سنے تھے کہ بڑے بڑے حکمران اور دولت مند فنا ہو گئے بڑے بڑے طاقتور موت کے آگے بے بس ثابت ہوئے۔ لہذا تجربہ و مشاہدہ نے اس کو اس دنیا کے ناپائیدار ہونے کا یقین دلایا۔ خلاصہ یہ کہ فطرت بشری خود معلم ہے انسان کو ہنسار و نا کون سکھاتا ہے؟ راستہ چلنا، پانی پینا، نوالہ منہ میں ڈالنا کون بتاتا ہے؟ کبھی کرنا، دن ہی کو نہیں بلکہ رات کی روشنی کا بندوبست کر لینا۔ بیماری میں علاج اور پرہیز کرنا، ان سب کو بتانے کے لیے کوئی پیغمبر نہیں بھیجا جاتا، کیونکہ ہر حیوان کو اللہ تعالیٰ نے اس کی زیست کو باقی رکھنے اور آئندہ نسل کو جاری رکھنے کے لئے جس علم کی ضرورت ہے۔ اس کا انتظام اس کی فطرت کے تقاضوں میں رکھ دیا ہے۔

اس طبعی و فطری علم کو بڑھا کر اور سامنے نظر آنے والی چیز سے دوسری سامنے نظر آنے والی چیز کا پتہ لگا کر اور پھر اس کو بنیاد بنا کر زینہ بہ زینہ آگے بڑھا کر اور ایک نسل کی جمع کردہ معلومات کو مقدمہ بنا کر آنے والی نسل اپنے تجربات و مشاہدات سے مجموعہ معلومات میں اضافہ کرتی جاتی ہے۔ یہ بات انسانی فطرت اور اس کے مخلوق ہونے کی دلیل ہے۔ پھر چونکہ زندگی کے ہزاروں گوشے ہیں اور ہر گوشہ ایک لامتناہی علم و دریافت کا سلسلہ رکھتا ہے۔ اس لیے ان کی تبویب (Classification) کی ضرورت تھی، جن لوگوں نے کسی ایک خاص پہلو پہ کام کیے اور ان کو آگے بڑھایا ان کو حکیم و دانائے لقب سے نوازا گیا۔ عربوں کو جب اللہ تعالیٰ نے دولت اسلام سے نوازا تو ان کو علم کا حقیقی ماخذ مل گیا اور کائنات اور مادرائے حیات کے تمام حقائق ان کو قرآن نے بتا دیئے ان کی سادہ فطرت کی مثال ایک چشمہ رواں کے صاف شفاف پانی کی ہے جس میں کوئی بیرونی گندگی، غلاظت، مردار، ناپاک آلائش نہیں گری تھی۔ اس لئے آسمان سے احکام آئے۔ مغز کی بات پختہ کار آمد اور ٹھوس بات ان کو رسول برحق نے بتائی۔ وہ انہوں نے دل و جان سے قبول کر لی۔

لیکن زمین کے وہ حصے جو وحی کی براہ راست روشنی سے محروم تھے ان کے علم میں حصہ صرف ایک ذریعہ سے ملتا تھا۔ جو بشریت کا خاصہ طبعی ہے۔ اس میں بھی دنیا بھر کی آلائش، تجربات کی ناہمواری، مشاہدات کا نقص، استقرا کی کمی نے ان کو حقائق سے دور رکھا تھا۔ وہ تجربے کرتے اور ٹھوکریں کھاتے اپنی معلومات کو ترتیب دے کر نامعلوم (مجهولات) کو اپنے احاطہ علم میں داخل کرتے اور ان کی فکری لغزش بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیتی۔ جیسے ریاضیات میں ایک صفر کی غلطی پورے حسابی عمل کو ضائع کر دیتی ہے۔ اسی طرح سائنس (علم) کا حال ہے۔ بہر حال یونان کو دنیا میں اس بات میں فوقیت حاصل تھی کہ انہوں نے سب سے پہلے لسانیاتی علوم کے فارمولے بنائے۔ علم الافلاک اور طبقات الارض میں اپنی معلومات کو ترتیب دی اور ان کو اپنے ان علوم پر بڑا ناز تھا (۱۶)

(علامہ شبلی نعمانیؒ) لکھتے ہیں:

”یونانیوں نے علم فلکی کے متعلق عجیب و بیہودہ خیالات قائم کیے تھے اور اس کو اس قدر یقینی اور قطعی سمجھتے تھے کہ کو حکمائے یونان کے مختلف فرقے گو اور باتوں میں مختلف الرائے تھے

لیکن ان مسائل میں ان کا اتفاق تھا۔“ (۱۷)

## مسلمانوں کا یونانی منطق و فلسفہ سے واسطہ

مسلمانوں کو پہلی اور دوسری صدی ہجری تک ان علوم کا پتہ نہیں تھا اور وہ اپنی سادہ فطرت کے مطابق قرآن کریم سے وابستہ تھے۔ قرآن کریم کے بعد اپنے رسول برحق کے اعمال و اقوال (جن کے مجموعہ کو سنت کہا جاتا ہے) پر عمل پیرا تھے۔ تیسری صدی ہجری میں جب اسلام کے حلقہ بگوش جزیرے عرب ہی تک محدود نہ رہے دوسری قومیں فوج در فوج اسلام میں داخل ہونے لگیں تو یونان کے فلسفہ دان، مشرک اور وثیث پرست عقلی راہ سے اسلام پر حملہ آور ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی ذات صفات پر اعتراض کرنے لگے۔ نئے نئے مسلمان جن میں عقلی و ایمانی چنگی نہیں آئی تھی۔ ان اعتراضات کا جواب نہیں جانتے تھے اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان مدعیان عقل و دانش کے فلسفہ کو سمجھا جائے جن کے ذریعہ وہ اسلامی تعلیمات و عقائد پر حملے کرتے ہیں۔

## مسلمانوں کی خدمات

چنانچہ تیسری صدی ہجری کے تیسرے دہے میں مامون الرشید کی خواہش پر یعقوب بن اسحاق الکندی (م ۲۴۶ھ) نے یونانی منطق کا سراغ لگایا اور بحث و مناظرہ کے ابتدائی اصول کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ محمد رضا کمالہ نے "المعقول والمقول" میں لکھا ہے کہ پہلا رسالہ جو یونانی سے عربی میں منتقل ہوا وہ ایسا غوجی (isahgogye) تھا۔ جس میں منطق کے اصول مدون تھے اور اصول موضوعہ اور اصول مصادرہ مرتب کئے۔ کہا جاتا ہے کہ فن منطق کے ابتدائی نقوش پر جس نے رنگ بھرا وہ ابو نصر فارابی (م ۳۳۹ھ) تھے اور ان کے سو برس بعد بوعلی سینا (م ۴۲۸ھ) نے (جو اصلاً بخارا کے رہنے والے تھے) اس فن کو از سر نو مرتب کیا اور ارسطو کے تجویز کردہ طریق استخراج کی ایک شکل سے تین مزید شکلیں مرتب کیں اور اس کے ساتھ ماہیت، ہیولی، تسلسل دوران، ارتقاع نقیضین کا اضافہ کیا، مسلمانوں میں اس فن سے کام لینے والے اور علم کلام کی بنیاد ڈالنے والے امام غزالی (م ۵۰۵ھ) ہیں جنہوں نے اس فن سے بھرپور کام لیا اور اصول فقہ میں اپنی پہلی تصنیف "المستصفی" میں منطق کے اصول داخل کئے اور اس زمانہ میں ان کا خیال تھا جو اس فن منطق کو نہ جانے اس کے علم پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اس فن (منطق) میں ان کی دو کتابیں بھی ہیں "معیار العلم" اور "تحک النظر" اور ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے "القسطاس المستقیم" ہے یونانی فلسفہ پر ان کی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" ہے جو چار مقدمات اور بیس مسئلوں پر مشتمل ہے، ان میں منطق یونانی اور فلسفہ یونان کے مسائل و مسلمات میں تناقض دکھا کر ان کا ابطال کیا ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ یہ فلسفہ اس علم سے دور کرنے والا ہے جس کو انبیاء لے کر آئے۔

## مسلمانوں میں اس فن کا عروج

عالم عرب کے دوسرے سرے (مغرب) میں مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں اس فن کو ترقی دی اور وہیں ابن رشد (م ۵۹۵ھ) میں پیدا ہوئے جنہوں نے منطق و فلسفہ یونان کو اسلامی تعلیمات کا خادم اور علوم دینیہ کیلئے "آلہ" کی حیثیت سے پیش کیا۔ امام غزالی کا رد "تہافت التہافت" کے نام سے لکھا، اس وقت سے یہ فن مسلمانوں کا فن بن گیا، یعنی چھٹی صدی ہجری کے آخر سے اس دور تک علوم اسلام کا یہ ایک جزو بن گیا اور اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ملا کا تب چلی مرحوم نے



میں امام غزالی کا یہ قول نقل کیا ہے:

”جو منطق نہیں جانتا اس کا علوم کے معاملہ میں کوئی اعتبار نہیں ہے، کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ

فرض کفایہ ہے اور بعض لوگوں کا یہ قول مروی ہے کہ اس کا حصول فرض عین ہے۔ (۱۸)

امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں یہ جملہ امام غزالی کی طرف منسوب کیا ہے:

”وزعم (ای الغزالی) انه لا یثقی بعلمه الامن عرف هذا المنطق،،

اس کے بعد کے جملے حتی قال بعضهم۔۔۔۔ کا حوالہ چلی نے نہیں دیا۔

اور اس طرح لکھا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی امام غزالی کا قول ہے لیکن اس کا ذکر نہ الرد علی المنطقیین میں ہے

اور نہ خواجہ زادہ کے ”تہافت الفلاسفہ“ میں ہے جس میں انہوں نے قاضی ابن رشد کے ”تہافت التہافت“ اور امام غزالی کے ”تہافت الفلاسفہ“ کا محاکمہ کیا ہے۔ حتی قال البعض..... الخ سے چلی نے کسی اور مجہول شخص کا قول نقل کیا ہے جس کی اتنی اہمیت بھی نہ تھی کہ اس کا نام لیا جاتا۔

عام طور سے سمجھا یہی جاتا ہے کہ امام غزالی نے ہی اس کو فرض کفایہ کہا تھا، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے۔ ان کی کسی تحریر سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کو فرض کفایہ کہنے والا جو بھی ہوا اتنی بات تو سمجھ میں آ جاتی ہے کہ اس فن کو ضرورت سے زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ میرے خیال میں اس کا سبب یہ تھا کہ اللہ کی ذات و صفات پر جو اعتراضات ہو رہے تھے ان کا جواب اس انداز میں جو یونانی عقل پرستوں کے لیے قابل قبول ہو، منطق ہی کے ذریعے ممکن تھا۔ امام غزالی نے اس فن کی تردید اور اس کو مخالف دین ضرور بتایا مگر جیسا کہ اوپر کہا گیا اس سے کام بھی لیا اور معاندین کو جواب انہی کی منطق سے دیا جیسا کہ عربی مثل ہے۔

”الحدید بالحدید یفلح“ (۱۹)

اس لیے باوجود مخالفت کے ان کے دلائل کی قوت نے لوگوں کو منطق سے بدظن نہیں کیا، خاص طور پر جب قاضی ابن اشد نے امام غزالی کے دلائل کی تردید کر کے دکھایا کہ منطق و فلسفہ یونانی ایک ہتھیار ہے جس سے تعمیر و تخریب دونوں کا کام لیا جاسکتا ہے اور وہ اسلام کی مخالفت میں استعمال ہو سکتا ہے اس وقت سے منطق گویا مسلمانوں کا فن بن گیا۔ مگر واضح رہے کہ یہ ساتویں صدی ہجری کا زمانہ ہے جو عالم اسلام کے لیے ہر طرح سے انحطاط کا دور تھا۔ مگر اللہ کی مشیت نے آٹھویں صدی ہجری میں ایک قدآور شخصیت امام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) پیدا کر دی اور عین اس وقت جب کہ منطق کا غلبہ تھا اور جس وقت کوئی کتاب خواہ کسی فن میں لکھی جاتی منطق سے بے نیاز نہیں ہو سکتی تھی۔ عین اس زمانہ میں امام ابن تیمیہ نے اس فن پر تنقید کی اور ایک مستقل رسالہ ”الرد علی المنطقیین“ لکھا جس میں مدلل طریقہ سے اس پورے مجموعہ استدلالات کا رد کیا اور دکھایا کہ اصول شریعت میں ہر اعتراض کا جواب موجود ہے ہمیں دلائل کے لیے یونان کا رہن منت ہونے کی ضرورت نہیں۔ امام غزالی اور ابن تیمیہ دونوں نے منطق کا رد کیا ہے مگر امام غزالی نے خود اس فن سے کام لیا۔ جب کہ امام ابن تیمیہ نے اس نے اس کو یکسر ناقابل التفات سمجھ کر اپنے معتقدات پر استدلال کے لیے اس کو ہاتھ نہیں

(۱۸) تفہیم المنطق ۲۱، عبد اللہ عباس، ۱۵ اکتوبر، مجلس نشریات، کراچی ۱۹۹۱ء

(۱۹) مفید الطالبین (عربی) ۳



لگایا۔ اگرچہ یونانیوں کے اس فن کو اچھی طرح سمجھا اور اپنی کتاب میں پہلے تو انہوں نے یونانی منطق کے اصول سب بیان کئے پھر ہر مفروضہ مثل حدود و رسوم، تفہیم کلیات، تفکیک مقدمات سب پر اس طرح تنقید کی ہے جیسے بچوں کا کوئی کیا ہوا کام ہے اس کو ایک معمر اور دانا شخص بتا رہا ہو کہ یہ غلط اور یہ خطا، یہ باطل اور یہ ناروا ہے۔

### منطق کا دوسرے فنون پر اثر

بہر حال زمانہ گزرتا رہا مگر اس فن کو مسلمانوں میں جو اہمیت چھٹی صدی ہجری کے آخر اور ساتویں صدی ہجری کی ابتداء میں حاصل ہو گئی تھی اس نے بعد کی صدیوں میں زیادہ اہمیت حاصل کر لی۔ اگرچہ شروع میں تو اس کو بعینہ اسی طرح قبول کیا گیا تھا جس طرح موجودہ دور میں کوئی انگریزی یا کسی یورپین زبان کو پڑھے تاکہ مستشرقین و معاندین اسلام کے اعتراضات کا جواب انہی کی زبان و لہجہ میں دے مگر امام غزالی کے عہد میں اس کو جو عروج حاصل ہوا اس کی وجہ سے اس زمانہ میں تفسیر، بلاغت، اصول فقہ میں سے شاید ہی کوئی کتاب ہو جس پر اس فن کا اثر نہ ہو۔ یہی نہیں بلکہ بعض فنون سے اس کا ربط نہیں تھا جیسے بلاغت اس کو بھی از سر تا پا اسی رنگ میں رنگ دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ شیخ عبدالقادر الجرجانی (م ۱۰۳۸ھ) کے درجات بلند کرے کہ انہوں نے اس طلسم سے بلاغت کو نجات دلانے کا انتظام پہلے ہی کر چکے تھے ورنہ شیخ یوسف بن ابی بکر الخوارزمی (۱۲۸۸ھ) ”المفتاح“ اور القزوينی کی ”تلخیص المفتاح“ پھر ”مختصر المعانی“ اور ”مطلوب“ نے تو اس موضوع کو ایک جیستان بنا دیا تھا۔ ڈاکٹر ابو موسیٰ استاذ ادب عربی جامعہ ازہر نے کلیۃ اللغة، خصائص التریب میں ”تلخیص المفتاح“ کی تعریف کی ہے کہ اس میں تمام مسائل کا احاطہ کیا ہے مگر وہ بہت احتیاط اور حسن ادب کے ساتھ لکھتے ہیں:

”ولولا المؤلف اودع بتطبیق اسالیب العرب علی علوم اليونان

واصطلاحاتهم مع ما بینهما من بعد الدار و شط المزار و اختلاف البینات

وتباين المعتقدات لكان خیر کتاب اخراج للناس فی هذا الفنون. (۲۰)

”اگر (محمد بن عبدالرحمن قزوینی صاحب تلخیص) عربی اسالیب کو یونانی علوم اور اس کی

اصطلاحوں پر ڈھالنے کے شائق نہ ہوتے اور سمجھتے کہ ان علوم یونان اور اسالیب عرب

میں مکانی و زمانی فرق کیا ہے۔ دونوں کے ماحول اور معتقدات میں آسمان اور زمین کا فرق

ہے (اگر وہ اس فرق کو ملحوظ رکھ کر منطق سے اپنی کتاب کو آزاد رکھتے) تو ان کی کتاب اس

فن کی شاندار کتاب ہوتی جواب تک تالیف کی گئی ہے۔“

یہی حال اصول فقہ کا ہوا، تفسیروں میں سے بعض تفسیریں بالکل اسی رنگ میں لکھی گئیں جیسے تفسیر کبیر امام رازی ہے۔ جب

ساتویں صدی کے دور انحطاط اور دور جمود کا علمی ورثہ مسلمان اپنے ساتھ برصغیر (ہندو پاکستان) لائے تو علوم میں ان کا سرمایہ منطق

تھا۔ ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ یونان جس سے عربوں نے تیسری صدی ہجری میں منطق کی ابتدائیات حاصل کی تھیں وہاں اس فن

کے مبادی اور استخراجی منطق کا رواج ختم ہوا اور یورپ نے استقرائی منطق پر محنت صرف کی اور اس کو مقدمہ بنا کر سائنس اور ٹیکنالوجی

کی دنیا میں انکشافات شروع کئے۔ ادھر مسلمان استخراجی منطق کے ذریعہ اسی پرانے مورچے پر چبے رہے۔ جس کو غنیم فوج چھوڑ کر آگے بڑھ چکی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ منطق استخراجی واستقرائی دونوں یونان سے اخذ کیے گئے، پھر مسلمانوں کے عہد عروج میں اندلس کے مرکز علم سے یورپین خوشہ چینوں نے اس کو حاصل کیا۔ دوسری بات اس سلسلہ میں قابل لحاظ یہ ہے کہ منطق کے اصول کو دوسرے فنون پر تطبیق دے کر آسان بنانے یا اس فن کو آگے بڑھانے کی کوشش ہوئی وہ اسی حد تک قصر و حصر اور ایک چیز کی زیادہ سے زیادہ تقسیم اور احتمالات کی قوت کو بڑھا کر ایک شے کی زیادہ سے زیادہ شقیں نکالنے میں ذہانت صرف ہوئی۔

آپ کسی فن کی کتابیں پڑھیں تو محسوس ہوگا کہ ایک میٹرھی سے دوسری میٹرھی پر چڑھ رہے ہیں۔ تاریخ کی ایک کتاب لیجیے۔ اس میں اگر آپ نے پہلی جلد میں ظہور اسلام سے عصر اسلامی تک کے حالات پڑھے تو دوسری جلد میں عصر اموی سے عصر عباسی تک کے حالات ہوں گے۔ اگر ایک ہی مؤلف کی کتابیں نہیں ہیں۔ جب بھی ایک ابتدائی درجہ کی کتاب سے ثانوی درجہ کی کتاب مختلف ہوگی۔ فقہ میں طہارت و عبادت کے بعد معاملات کا بیان آپ پڑھیں گے۔ مگر منطق کی کتاب دیکھ جائیے صغریٰ، اوسط، کبریٰ، میزان المنطق سے لے کر سلم العلوم اور اس کی شرحوں قاضی مبارک، ملا احمد اللہ کو پڑھ جائیے مسائل و اصول میں کوئی ترقی نہیں ہوگی اور ہر کتاب تصور و تصدیق سے شروع ہوگی اور قیاس اور برہان پر ختم ہوگی۔ ہاں طرز بیان اور احتمالات کی شرکت نئی شقوں کے پیدا ہونے کے امکانات میں ایک کتاب دوسری کتاب سے ایک شرح دوسری شرح سے ممتاز ہوگی۔

### ہندو پاکستان میں اس فن کا عروج

ہندوستان (غیر منقسم جس کو برصغیر کہا جاتا ہے) میں اس فن کی بڑی پذیرائی ہوئی اور سو ڈیڑھ سو برس تک اعلیٰ ذہانتوں، طبیعت کی جولانیوں اور نکتہ آفرینی کی صلاحیتوں کا یہ مرکز بن رہا۔ درس نظامی میں ملا نظام الدین رحمۃ اللہ نے اس کی ایک کتاب لکھی تھی۔ ان کے صاحبزادے ملا بجر العلوم نے اپنی شرح کا اضافہ کیا۔ یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آیا کہ درس نظامی میں سو کتابیں منطق کی داخل ہو گئیں۔ یہاں یہ بات قابل اعتراف ہے کہ ملا محبت اللہ بہاری کی ”سلم العلوم“ نے تقریباً ایک سو برس تک اپنا سکہ رائج رکھا اور اس ایک کتاب کی بے شمار شرحیں لکھی گئیں۔ ایک تو منطق ہمارے اسلاف کی کتابوں میں اس درجہ رچ گئی ہے کہ ہم اصول فقہ اور بلاغت میں تو اس سے مستغنی ہو سکتے ہیں۔ مگر تفسیر کے رنگ کو سمجھنے کے لئے علم کلام کے سابقہ اصول جاننے کے لیے اور قداماء کے طرز تفہیم کے جاننے کے لیے اس کی ضرورت باقی رہتی ہے۔

### علماء اسلام کی اس فن پر رائے

حرم نبوی شریف کے شیخ الثغیر اور جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے استاد علامہ شیخ محمد الامین الشیخ نے جامعہ اسلامیہ کے طلباء کے لیے ایک رسالہ ”آداب البحث والمناظرہ“ کے نام سے مرتب فرمایا تھا۔ اس میں انہوں نے اس سلسلہ میں ایک اچھی بات لکھی ہے:

”لا شک ان المنطق لو لم يترجم الى العربية ولم يتعلمه المسلمون لكان دينهم وعقيدتهم في غنى عنه كما استغنى عنه سلفهم الصالح ولكن لما ترجم وتعلم وصارت اقيسته هي الطريقة الوحيدة لنفي بعض صفات الله الثابتة في الوجهين، كان ينبغي لعلماء المسلمين ان

یتعلموه وینظرو فیہ لیردوا بہا حجج المبطلین بجنس ما استدلو بہ علی  
لفہم لبعض الصفات لان افہامہم بنفس ادلتہم ادعی لانقطاعہم  
الزامہم الحق“ (۲۱)

”بلاشبہ اگر منطق کا عربی میں ترجمہ نہ ہوا ہوتا اور مسلمانوں نے اس کو نہ سیکھا ہوتا تو وہ اپنے  
دین اور عقیدہ کے لیے اس کے قطعاً محتاج نہ ہوتے بلکہ اس سے اسی طرح بے نیاز رہتے  
جس طرح ان کے سلف صالح بے نیاز رہے (جیسے صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، امام  
بخاری مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اور ائمہ مذاہب حضرت امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک،  
امام احمد بن حنبل اور ان کے ہزار ہا شاگرد اس سے دور کا واسطہ بھی نہ رکھتے تھے) لیکن  
جب ان کے ترجمے ہو گئے اور منطقی قیاس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کی نفی کی جانے  
لگی جو کتاب اللہ اور سنت نبوی ﷺ سے ثابت ہیں تو علماء اسلام کے لیے ضروری ہو گیا کہ  
وہ ان دلائل کا جواب اسی لب و لہجہ اور اسی منطقی قیاسات کے ذریعہ دیں جس سے کام لے  
کر انہوں نے صفات الہی کی نفی کی تھی اور ان کو خاموش کرنے اور حق ثابت کرنے کے لیے  
یہ زیادہ کار آمد ہے۔“

لیکن جب وہ زمانہ گزر گیا اور فقہیم اس مورچے سے ہٹ کر دوسرے مورچوں سے اسلام پر حملہ آور ہونے لگے۔ اس وقت بھی ہم  
اسی قدیم مورچے پر اسی شدت اور جوش کے ساتھ جیسے رہے اور اپنی عقلی و ذہنی توانائی اس پر صرف کرتے رہے یہ ہماری علمی تاریخ میں  
ایک سانحہ ہے۔

اس کے بعد انہوں نے لکھا کہ شروع میں میرا خیال تھا کہ قضایا مبنی بر عقل ہیں مگر بعد میں غور سے دیکھا تو پتہ چلا کہ یہ سب  
باطل ہیں اور یونان کے ارسطو اور دوسرے مشرکین سے ہمیں قرآن نے اور اس کے رسول ﷺ کی احادیث نے بے نیاز کر دیا  
ہے۔ عام طور پر اس فن کی حمایت کرنے والے اور اس کے رواج کو زندہ رکھنے والے منطق کے دو فائدے بتاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس  
سے قدماء کی کتابیں سمجھنے میں مدد ملے گی۔ دوسرے یہ کہ اس سے ذہن میں تیزی آ جاتی ہے جس کو یہ حضرات تفسیر و تفسیر کے تعبیر کرتے  
ہیں، جیسے چھری یا تلوار کی دھار سان پر چڑھا کر تیز کی جاتی ہے۔ اسی طرح منطق کی سان پر چڑھ کر ذہن تیز ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک  
طرح کا (sharpness) آ جاتا ہے۔ جہاں تک پہلے فائدہ کا تعلق ہے اس سے انکار کی گنجائش نہیں البتہ علمائے منطق کی پیروی  
کرتے ہوئے اس کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں پہلی سلف کی وہ کتابیں جن سے استغنا ممکن ہے اور دوسری قسم ان کتابوں کی ہے جن سے  
استغنا ممکن نہیں ہے۔

پہلی قسم میں بلاغت کی کتابیں ہیں جن سے بدرجہا بہتر اور مفید قرآن کریم کی زبان سے قریب کرنے اور اس کی عظمت کو  
ذہن نشین کرانے میں کتابیں نکل چکی ہیں اور سلف میں بھی شیخ عبدالقادر جرجانی کی ”دلائل الاعجاز“ اور اسرار البلاغہ“ موجود ہیں اور

اصول فقہ پر اگرچہ متعدد گرفت رکام ہوئے ہیں۔ خصوصاً عصر حاضر میں امام شیخ احمد فہمی مصری اور ان کے شاگردوں نے اس کو منطق سے آزاد کرانے کی سعی کی ہے لیکن اس فن کی اولین تدوین ہی ایسی ہوئی ہے کہ منطق اس کے خیر میں داخل ہے۔ دوسری قسم میں بحث و مناظرہ کی کتابیں ہیں اور قدیم علم الکلام ہے، امام غزالی، شاہ ولی اللہ دہلوی کی بعض کتابیں (سب نہیں) ان کو سمجھنے کے لیے اور یہ دیکھنے کے لیے کہ ہمارے اسلاف کا علوم دینیہ کو بیان کرنے میں کیا اسلوب رہا ہے۔ اس فن کی اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔ اب رہا دوسرا فائدہ تشفیہ ذہنی کا، اس کا اسی حد تک قائل ہوا جاسکتا ہے کہ اس فن کی کتابیں پڑھنے، سمجھنے اور احتمالات پیدا کرنے اور ان کے جواب دینے میں مفید ہے مگر دوسرے علوم و فنون یا دنیاوی معاملات میں اس کی تیزی کام نہیں آسکتی۔ اگر حقیقت پسندی سے کام لیں تو اس کو ایک مثال سے واضح کر سکتے ہیں۔ لوگ کہا کرتے ہیں کہ شطرنج سے عقل بڑھتی ہے یہ بات صحیح ہے مگر شطرنج کی ہی دنیا میں عقل تیز ہوتی ہے اس سبب سے باہر وہ کارآمد نہیں ہوتی۔ امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین میں حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

”اذالہو تم فالہو بالرمی واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض“۔ (۲۲)

”اگر تفریح چاہتے ہو تو تیر اندازی کی مشق سے تفریح کرو، اگر کوئی موضوع گفتگو مطلوب ہے تو فرائض کو اپنا موضوع بناؤ۔“

اس پر امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

”کیونکہ حساب فرائض عقلی علم ہے اور اس کی بناء ایک شرعی حکم پر ہے، اس میں عقل کی ریاضت بھی ہوتی ہے اور شریعت کی مخالفت بھی اور علم برائے علم نہیں ہے۔“

پھر ایک جگہ لکھتے ہیں:

”ذہن کو تیز کرنے کے لیے ریاضیات سے بہتر کوئی علم نہیں ہے۔ الجبرا اور اقلیدس کے فارمولے اور معلوم عدد سے نامعلوم عدد کا نکالنا ذہانت کا طالب ہے اور ذہن کی ایسی ورزش ہوتی ہے جو مفید ہے اسی لیے الجبرا، اقلیدس کے مجموعہ علوم کو ریاضیات کہتے ہیں۔“ (۲۳)

بہر حال ایک محدود فائدہ علم منطق کا قابل تسلیم ہے کہ سلف کی جو بعض کتابیں اصول فقہ اور علم کلام میں ہیں اور چند چیزیں اس رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کی اصطلاحات کو سمجھنے کے لیے اور اپنے قدیم علمی ورثہ سے تعلق رکھنے کے لیے اس فن کی اصطلاحات جاننا چاہئے۔ آپ نے مناطقہ کے غلط اصول کی تردید کی ہے یہ فن مسلمانوں کو یونانیوں سے ملا تھا مگر انہوں نے کانٹ چھانٹ کر کے اس کو ایک بہت بڑا ترقی یافتہ فن بنالیا تھا۔

ابتداء میں مسلمان اس فن سے کچھ دور ہی رہے لیکن امام غزالی نے اس کی تائید میں اپنا زور قلم صرف کیا اور اس کو مسلمانوں میں رواج دیا۔ انہوں نے اپنی کتاب ”المستصفیٰ“ میں صاف لکھا۔

”ہی مقدمہ العلوم کلہا ومن لا یحیط بہا فلا ثقتہ بعلمومہ اصلاً“۔ (۲۴)

نیز مقاصد الفلاسفہ میں لکھا:

”اما المنطقیات فاکثرها علی منهج الصواب والخطا نادر فیہا  
وانما ینخالفون اهل الحق فیہا بالا صلا حات وایرادات دون المعانی  
والمقاصد اذ علم بها تہذیب طریق الاستدلالات وذلک مما یشترک  
فیہ النظر“ (۲۵)

امام غزالیؒ سے پہلے مسلمان علماء اس فن کے عیب نکالا کرتے تھے اور اس کی غلطیاں واضح کیا کرتے تھے امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”وما زال النظر المسلمین یعیبون طریق اهل المنطق ..... وانما کثر  
استعمالها من زمن ابی حامد ..... وصنف فیہ معیار العلم ومحک  
النظر وصنف کتابا سماه القسطاس المستقیم“ (۲۶)

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ امام محمد الحسن بن موسیٰ النوبختی البغدادی (م ۳۰۰ھ) نے اپنی تصنیف ”کتاب الآراء والدیانات“ میں منطق کی تردید میں قلم اٹھایا تھا۔ اس کے بعد قاضی افضل الدین محمد بن ناما و ابن عبد الملک الخوئی الشافعی المصری (م ۶۳۹ھ) نے کشف الاسرار منطق اور کتاب الموجز کے نام سے منطق کی تردید میں کتابیں لکھی تھیں۔ محمد یوسف کوکن عمری اپنی کتاب ”امام ابن تیمیہ“ میں الرد کے حوالے سے فرماتے ہیں۔

”پہلے امام موصوف منطق کی تردید میں کچھ حصہ لکھ چکے تھے۔ جب نوبختی اور پھر خوئی کی کتابیں ان کی نظر سے گزریں تو منطق کی کمزوریوں کا احساس اور بھی پختہ ہو گیا اور انہوں نے ایک ضخیم کتاب لکھی جو کتاب الرد علی المنطقیین کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔“ (۲۷)

نفس فن منطق مفید ہے یا نقصان دہ۔ امام صاحب کا عقیدہ تھا کہ منطق کے جن اسالیب کو فلاسفہ اور متکلمین نے اپنا منہاج بنالیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو قرآنی دلائل کو حید اور براہین ایمان سے ناواقف محض تھے۔ ان کے عقائد و افکار تمام تر ظن پر مبنی تھے۔ یوسف کوکن عمری الرد علی المنطقیین کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

”یہ ایک وضعی اور اصطلاحی صفت ہے جس کو حقیقی اور علمی امور سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کے ساتھ ساتھ وہ صریح عقل اور وجود کے مخالف ہے اس لیے باطل ہے یہ اوضاع مجردہ میں سے بھی نہیں ہے جیسا کہ اعلام کے نام ہیں کیونکہ ناموں کے رکھنے میں ایک طرح کی منفعت ہے نہ وہ عقل کے مخالف ہے اور نہ وجود کے خلاف ہے۔ لیکن منطق کی وضع صریح عقل اور وجود کے مخالف ہے۔ اگر وہ مجرد اوضاع ہوتی تو وہ علوم و حقائق کی میزان قرار نہیں پاتی کیونکہ امور حقیقیہ علیہ اوضاع و اصطلاحات کے اختلاف سے مختلف نہیں

(۲۵) المستصفیٰ من علم الاصول للغزالی، ۱۰، تحقیق محمد مصطفیٰ ابو العلا، مکتبہ الحندی، القاہرہ

(۲۶) الغزالی، مقاصد الفلاسفہ القسم الاول القاہرہ، ۵۱۲۳۱، معیار العلم، القاہرہ ۱۳۴۱ھ/۲۰۲۱

(۲۷) تفہیم، ۲۰۱



ہوتیں مثلاً اشیاء کی صفات و حقائق کا علم ہے اس لئے کسی چیز کے زندہ ہونے یا عالم ہونے یا قادر ہونے یا مرید ہونے یا متحرک ہونے یا ساکن ہونے یا حساس ہونے یا غیر حساس کا علم ہونے وضعی صناعات سے نہیں ہے بلکہ وہ امور حقیقیہ فطریہ سے ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو پیدا کیا جیسا کہ ان کو صحیح ارادوں اور مستقیم حرکتوں کے کرنے پر مجبور و مجبول بنایا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ منطق علوم عقلیہ کی بھی میزان ہے اس کی رعایت ذہن کو فکر کی غلطیوں سے اس طرح بچاتی ہے جس طرح عروض شعر کی میزان ہے۔ نحو صرف مفرد و مرکب الفاظ عربیہ کی میزان ہے۔ اوقات کے آلات وقت دکھانے کی میزان ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ علوم عقلیہ کا علم ان اسباب کے ادراک کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے جو آدم کی اولاد میں فطری طور پر ودیعت کیے گئے ہیں۔ ان کا جاننا کسی ایک معین شخص کے بنائے ہوئے میزان پر موقوف نہیں ہیں۔ عقلیات میں کسی ایک کی تقلید نہیں کی جاسکتی۔ بخلاف عربیت کے قوم کی عادت ہے جو سماع کے بغیر معلوم نہیں کی جاسکتی۔ وہ اس کے استقرائی قوانین کے بغیر معلوم نہیں کیے جاسکتے۔ بخلاف ناپ تول حرروعات و معدودات کے علم کے، کہ وہ عادت کے جاننے پر موقوف ہے“ (۲۸)

اس کے بعد امام ابن تیمیہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

”وہ تمام امتوں کے جمہور عقلاء ارسطو کے بنائے ہوئے طریقے کے بغیر بھی حقائق کا علم حاصل کرتے تھے اور جب یہ لوگ اپنے آپ غور و فکر کریں تو معلوم ہوگا اس کے بنائے ہوئے طریقے کے بغیر بھی چیزوں کی حقیقتوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔“

امام موصوف نے مختلف جگہوں پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ منطق والوں نے علم کے حصول کا جو طریقہ بتایا ہے وہی کافی نہیں ہے کیونکہ انسانوں کی عقل میں تفاوت ہے اس لئے ان کی سمجھ کے لئے جو بھی مناسب ذریعہ اختیار کیا جائے گا وہ ٹھیک ہوگا۔ کسی ایک چیز کی صرف تعریفات بیان کر دینے سے اس چیز کا علم حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے سمجھانے کے لئے مختلف ذرائع اختیار کرنے ہوں گے۔

درحقیقت آپ نے منطق کی کمزوری پر غیر معمولی زور دیا ہے۔ کیونکہ اس زمانے میں علماء تفسیر و حدیث، فقہ کا محض اس بناء پر مذاق اڑایا جاتا تھا کہ انہیں علوم عقلیہ سے زیادہ وابستگی اور واقفیت نہیں تھی۔ تمام عربی مدارس میں علوم عقلیہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ بقول محمد یوسف کوکسمری ”ہندوستان کے عربی مدارس میں علوم عقلیہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ اس غیر معمولی وابستگی کی وجہ سے ہمارے علماء کتاب و سنت کی مکمل بصیرت سے دور ہوتے چلے گئے اور ہر مسئلہ میں عقلی اعتراضات کی بوچھاڑ کرنے لگے۔ امام رازی کی تفسیر اس کا واضح نمونہ ہے۔ ہر آیت کی تفسیر میں عقلی شبہات وارد کئے ہیں۔ اور ان کا خود ہی جواب دیا ہے۔“

ضرورت اس کی تھی کہ منطق کو اس کا صحیح مقام دیا جائے۔ امام ابن تیمیہ نے یہ کام انجام دیا ہے کہ ان کی ان تنقیدوں سے بے جا عقلیت پسندی پر ایک کاری ضرب لگی۔ اگر ان کی یہ کتابیں زیادہ تعداد میں پھیلتیں تو یقیناً لوگوں کے ذہنوں میں زبردست انقلاب پیدا ہوتا اور عربی مدارس میں کتاب و سنت کے علوم کی طرف زیادہ توجہ دی جاتی لیکن علماء کا تعصب اور حکومت کا تشدد ان کے خیالات کے پھیلنے میں ایک بڑی رکاوٹ بنا رہا۔ علماء لکیر کے فقیر تھے۔ ان کی ساری تنگ و دو ان عقلی علوم کی ترکیب و تہذیب یا اپنے سے پہلوؤں کی کتب کی شرح و اختصار پر محدود ہو گئی۔



اگر قیاس آرائیوں کو چھوڑ کر امام کی طرح استقراء پر زیادہ زور دیا جاتا اور طبیعیات کی تحقیق کی طرف توجہ دی جاتی تو بہت سی نئی تحقیقات و ایجادات آج سے کئی سو سال پہلے منصفہ شہود پر آ جاتیں۔ یہ نیا راستہ مغربی علوم کی آمد سے کھلا لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس نئے راستے کے پہلے رہبر امام موصوف قرار پاتے ہیں جنہوں نے فکر و نظر میں ایک عظیم الشان انقلاب کی داغ بیل ڈالی۔ منطق کے اصول و مسلمات پر خالص عقلی و فنی حیثیت سے بحث کی۔ اس کی بہت سی حدود کو مخدوش قرار دیا۔ قضایا کی ترکیب و تعداد سے اختلاف کیا۔ قیاس کو چھوڑ کر استقراء کے اصول کی فضیلت جتائی۔

امام موصوف نے اپنی کتابوں میں جا بجا مسلمان فلاسفہ و متفکمین و منطقین پر بڑی سخت تنقیدیں کی ہیں۔ شیخ بوعلی سینا، امام غزالی، امام رازی، شیخ شہاب الدین سہروردی، مقتول، شیخ محی الدین بن عربی، شیخ عبدالحق، ابن سبعین وغیرہ کو جا بجا مطعون کیا ہے۔ اور بہت ہی سخت الفاظ استعمال کئے ہیں۔ علمی مباحث میں اس قسم کی دل آزار تحریریں نہیں ہونی چاہئیں۔ ہر ایک نے اپنے نظریے کے مطابق اسلام اور مسلمانوں کی کچھ نہ کچھ خدمت کی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا عربی ادب میں ایک مقام ہے۔ جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ امام کی کمزوریوں کے باوجود ان کی غیر معمولی قابلیت کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی تمام تصنیفات ان کی فطری ذہانت پر شاہد ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے منطق سے متعلق دو کتابیں تفصیلاً و اجمالاً یعنی ”الرد علی المنطقیین“ اور ”نقض المنطق“ لکھیں اور دیگر اپنی کتب میں جا بجا منطق و فلاسفہ کی تردید کی۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ علماء اسلام پر منطق کا سحر فلسفہ سے کچھ زیادہ ہی غالب تھا اور اس کے معقول مدلل محکم و مبرہن ہونے پر عام طور پر اتفاق تھا۔ علامہ قرطبی کے مطابق تیسری صدی ہجری میں منطق کی کتابوں کا عام رواج ہو گیا تھا۔ پانچویں صدی میں امام غزالی نے بھی منطق کو بڑی اہمیت دی اور اس کو تمام علوم کا مقدمہ قرار دیا۔

”اور ساتویں صدی کے مشہور حکیم و فلسفی ابن رشد کو منطق کے بارے میں اتنا غلو اور اعتماد تھا کہ وہ اس کو انسانی سعادت کا سرچشمہ اور معیار سمجھتا تھا اور اس کے بغیر حقیقت تک پہنچنا اس کے نزدیک ناممکن تھا۔ محمد لطفی جمعہ لکھتے ہیں:

”كان متهوسا الى منطق ارسطو وقال عنه انه مصدر الناس وان سعادة

انسان تقاس بعلمه بالمنطق والمنطق اداة تسهل الطرق الشاقة

الوصول الى الحقيقة التي لا يصل اليه العامة بل بعض الخاصة بفضل

المنطق“ (۲۹)

ہمارے علم کے مطابق یہ علماء بہت سے منطق کے دعاوی، مقدمات، اصول و کلیات سے مرعوب تھے اور ہیں۔ البتہ فلسفہ پر تو تنقید وقفہ وقفہ سے ہوتی رہی لیکن منطق یونانی کے علمی محابے و محاکے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور اس موضوع پر کوئی بڑی محققانہ و مفصل کتاب نہیں ملتی۔ ابن تیمیہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس کو مستقل موضوع بنایا اور اس پر آزادانہ مجتہدانہ تبصرہ اور تنقید کی اور پہلے نقض المنطق اس کے بعد الرد علی المنطقیین لکھی۔ جس میں علمی منطق کے قضایا اور دعاوی، حدود و تعریفات، جزئیات و کلیات سے بحث کی ہے۔ آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ منطق اتنی مسلم الثبوت، محکم، علوم عقلیہ کی میزان نہیں کہ اس پر استدلال اور استنتاج اور علم یقین پر پہنچنے کے لئے انحصار کیا جائے۔

آپ لکھتے ہیں:

”وہم متفقون..... والقیاس ینعقد فی نفسہ بدون تعلم هذه الصناعة

..... فانہم یزعمون انہ الہ قانونیۃ تمنع مراعاتہا الذہن عن ہذل فی

الفکر“ (۳۰)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ منطق علوم عقلیہ کی میزان ہے اور اس کی رعایت و پابندی ذہن کو فکری غلطی سے بچا لیتی ہے۔ جیسے فن عروض شعر کیلئے اور نحو و صرف عربی کے مرکب و مفرد الفاظ کے لئے میزان کا درجہ رکھتے ہیں اور جس طرح آلات ہیئت اوقات کے لئے عقلیات میں تقلید نہیں چلتی۔

منطق یونان کی وضع و ایجاد سے پہلے بھی دنیا کی قومیں حقائق اشیاء کو جانتی تھیں اور اس لئے وضع و ایجاد کے بعد بھی اکثر قومیں ہیں جو منطق کی مدد کے بغیر حقائق اشیاء کو جانتی ہیں۔ ان نفوس کو اس وضعی فن کے بغیر حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ایک جگہ ثابت کرتے ہیں کہ منطق درحقیقت ایک کوہ کندن اور کاہ برآوردن کا سائل ہے کہ محنت اور بحث بہت زیادہ اور حاصل محصول بہت کم۔ ”نقض المنطق“ میں فرماتے ہیں:

”ومن المعلوم ان القول بوجوبہ قول غلاة وجهال اصحابہ ونفس

الحذاق منهم لا يلتزمون قوانینہ.... بل يعرضون عنها اما لطلولها واما

لعدم فائدتها واما لفسادها واما لعدم تمیزها واما فیہا من الاجمال

والاشتباہ فان فیہ مواضع كثيرة هولحم جمل غث علی راس جبل

وعرلا سهل فیرتقی ولاسمین فینتقل“ (۳۱)

یعنی یہ بات واضح ہے کہ منطق کو واجب قرار دینا محض ان لوگوں کا قول ہے کہ جو غالی اور حقیقت سے نا آشنا ہیں۔ خود ماہرین فن بھی اپنے تمام علوم میں منطق کے قوانین کی پابندی نہیں کرتے اور منطق کا اثر قوت بیانیہ پر بھی پڑا۔ امام موصوف فرماتے ہیں:

”وما زال نظار المسلمین یعیبون طریق اهل المنطق و یبینون ما فیہا من

العی واللکنة وقصور العقل وعجز النطق وتصوراتها اتسع عباراتها

واذا ضاقت العقول والتصورات بقی صاحبها کانه محبوس العقل

واللسان“ (۳۲)

اس کے بعد منطق کی حیثیت کو بیان کرتے ہیں منطق ایک طرح کی ذہنی ورزش اور دماغی ریاضت ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے تشدید ذہن کا کام لیا جاسکتا ہے۔ اور اگر اس کو اس حد تک رکھا جائے تو اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ارد علی

المنطقیین میں فرماتے ہیں:

”فان النظر فى العلوم الدقيقة يفتق الذهن ويدربه به و يقويه على

العلم.....“ (۳۳)

البتہ دینی والہی حقائق کے بارے منطق بے بس ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ منطق کا حصول ہی یقین کی طرف رہنمائی نہیں کرتا کیونکہ یقین دلیل کا نتیجہ ہے۔ دوسرا یہ کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اسلامی عقیدہ کے عرفان سے متعلق ہر چیز موجود ہے اور اس میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے عقل میں روشنی کی بجائے گدلا پن آئے۔

امام ابن تیمیہ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے کہ یہ ثابت کر دیں کہ منطق ایک غیر مفید اور غیر ضروری فن ہے بلکہ وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ منطق جن ستونوں پر قائم ہے وہ بجائے خود بے بنیاد اور حد درجہ کمزور ہیں جبکہ اس سے پہلے علماء صرف لوگوں کو منطق سے دور رہنے کا کہتے اور فتاویٰ کے ذریعہ اس کی بے وقعتی کو بیان کرتے جیسا کہ حافظ ابن الصلاح کا فتویٰ عام مشہور ہے جیسے ابو زہرہ، النشار، محمد حسی الزین نے اس کو نقل کیا ہے ”علم منطق فلسفہ کا زینہ اور مدخل ہے لہذا شرکاء ذریعہ شرعی ہونا چاہیے۔ منطق سے دلچسپی رکھنا اس کی تعلیم و تعلم میں حصہ لینا شریعت کی مباح چیزوں سے نہیں ہے نہ ہی صحابہ تابعین آئمہ مجتہدین سلف صالح اور تمام اکابر نے اس کی اجازت دی ہے۔“

چنانچہ مناجح البحث عند مفکری الاسلام میں ڈاکٹر علی سامی النشار نقل کرتے ہیں:

”فقد وجه الى ابن الصلاح سؤال عن الاشتغال بالمنطق والفلسفة

تعلمها وتعلیمها هل اباحه الشارع.... اجاب ابن الصلاح على هذا بان

المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه

مما اباحه الشارع.... (۳۴)

اور اصطلاحات منطقیہ کے استعمال کے بارے فرماتے ہیں:

”من المنكرات المستبعدة والرقاعات المشتددة وليس باحكام

الشرعية افتقار الى المنطق اصلاً...“ (۳۵)

امام ابن تیمیہ نے فتویٰ کو درست قرار دیا اور اس پر علماء کا انکار نقل کیا ہے اور امام رازی نے منطق کو جو ضروری قرار دیا آپ

نے اس کی تردید فرمائی۔

يقول ابن الصلاح سمعت الشيخ الحما د بن يونس يعحكي عن يوسف

الدمشقي مدرس النظاميه ببغداد ويقول فابو بكر وعمرو فلان وفلان

فهؤلاء وصلوا الى الغاية من اليقين ولم يكن احدهم منهم يعرف المنطق“ (۳۶)

(۳۴) مناهج البحث عند مفکری الاسلام واكتشاف العلمی فی العالم

(۳۳) تفہیم المنطق/ ۵۸

الاسلام: علی سامی النشار النهضة العربية ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶، ۱۹۸۷

(۳۶) ایضاً

(۳۵) ایضاً ۱۸۳/

یعنی یوسف دمشقی، غزالی کی اس بات پر سخت تکلیف کرتے اور کہتے تھے کہ حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ اور فلاں فلاں بڑے بڑے اکابر ایمان و یقین کی دولت سے مالا مال تھے لیکن وہ اس مقدمہ العلوم سے واقف تھے نہ اس کے اسباب سے..... اس کے بعد متی بن یونس اور ابوسعید صیرافی کا مناظرہ اور حوالہ نقل کیا۔ اس کے بعد امام ابن تیمیہ نے فرمایا:

”اذا كان مفهومه للمنطق فتعريه بستان علوم الاوائل الموروثة عن الانبياء انها البت العلوم واقلها تكلفا وباسر هامطبا اقربها الى قلوب الناس وليس بين المشتغلين في هذه العلوم من الالتفات الى منطق او عرج عليه.... كانوا اكثر الناس شكا واضطرابا واقلهم علما وتحقيقا“ (۲۷)

بلکہ ان میں کوئی محقق اور نکتہ سنج نظر آتا ہے تو اس کا یہ کمال منطق کا رہن منت نہیں ہے بلکہ صحت مواد کے ساتھ اس کی جودت طبع ذہن رسا اور صحیح ادراک کا نتیجہ ہے اور آگے فرماتے ہیں۔

”فما يرى في النهاية ان استعمال المنطق يطول العبارة ويبعد الاشارة وجعل القرب من العلوم بعيدا او اليسر منه عسيرا“ (۳۸)

امام ابن تیمیہ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے ہیں کہ یہ ثابت کر دیں کہ منطق ایک غیر مفید اور غیر ضروری فن ہے بلکہ وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ منطق جن ستونوں پر قائم ہے وہ بجائے خود درجہ کمزور ہیں۔

”بل يحاول ان يثبت ان العظام التي يقوم عليها بناء المنطق دعائم واهية وغير سليمة كما يقرر ان كل دعاوى المنطق كذب في النفي والاثبات“ (۳۹)

اور تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اعلم انهم بنو المنطق على الكلام في الجنس ونوعه قالوا لان العلم اما تصور واما تصديق فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق ينال به التصديق هو القياس فيقول الكلام في اربعة مقامات مقامين سالبين ومقامين موجبين.... كل هذه الدعاوى كذب في النفي والاثبات فلان نفوه من طريق غير هم كلها باطل ولا ما لبثوه من طرقهم كلها حق مع الوجه الذي ادعوا فيه“ (۴۰)

(۳۷) ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی: ۲۳/۹-۲۴، منطق ابن تیمیہ مقدمہ، محمد حسن حسنی الزہنی، المكتبة الاسلامی ۱۹۷۹ء

(۳۸) ایضاً: ۲۴/۹، مقدمہ ابن تیمیہ مقدمہ ”ز“

(۳۹) السیوطی، جلال الدین، صون المنطق، ۲۰۲، الرد، ۶۶، مناهج البحث، ۱۸۵/

(۴۰) مناهج البحث بحوالہ شرح الخضری علی سلم، القاہرہ ۲۳/۵۱۳۲۴

امام ابن تیمیہ مطلق منطق کے خلاف نہیں بلکہ منطق ارسطو کے خلاف ہیں:

”اذا كان ممزوجا بالالهيات الفلاسفة المخالف لعباد المسلمين يخشى

على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيؤدي به على

الابتداء كما هو عند المعتزلة او الكفر كما هو عند الفلاسفة“ (۴۱)

منطق کو ترازو قرار دینا بھی معقول نہیں کیونکہ موزون کی معرفت میں منطق کوئی فائدہ نہیں دیتی یہ کیسے معلوم ہو گا کہ

موزون تانبہ ہے یا سونایا پتیل۔ نیز منطق اختلاف کو دور نہیں کر سکی بقول ڈاکٹر محمد حسین الزین۔

”فلو كان صحيحا انه يوصل الى حقيقة يقينية او يختم خلاف لما بقى

في الناس قضية يختلفون من اجلها“ (۴۲)

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام اس کو مطلق حرام سمجھتے ہیں بلکہ:

”ان من يومن عنده الفتنة والنزاع ممارس الكتاب والسنة لا يحرم عليه

المنطق. يجب تحريم المنطق الارسططاليسي اصلا ائنا للفتنة

وسد اللذرائع“ (۴۳)

اس منطق کو امام ابن تیمیہ ثابت کرتے ہیں:

بان المنطق يخالف صحيح المنقول بل اعتبره ايضا مخالفا بصريح

المعقول قد حاول ان يضع بجانب نقده“ (۴۴)

۱۔ آپ نے منطقی ”حد“ کو بھی نشانہ بنایا ہے آپ نے آخر میں قرآن و سنت پر مبنی استدلال منطقی کو واضح کیا ہے اور حد کے ارسططالیسی

تصور پر تنقید پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ارسطو کے ہاں حد کے یہ معنی ہیں کہ کسی شے کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ جو ہر

ماہیت کھڑ کر سامنے آجائے اور سامع کو ”ماہو“ وہ کیا ہے؟ کا پورا پورا جواب مل جائے۔ جس کا طریقہ یہ ہے جس قریب فصل قریب

کے ذریعہ اس کا جواب دیا جائے گا جو اس شے مسئلہ کی کنہ و حقیقت پر دلالت کرے گی جیسا کہ انسان کے متعلق ”ماہو“ سے سوال کیا

جائے تو اس میں حیوان کا ذکر آئے گا جو جس قریب ہے اور فصل قریب جوناطق ہے انسان کی کنہ اور حقیقت واضح ہوگی۔ امام حد کی

اس تعریف کو نہیں مانتے اور حد کے اس تصور پر گیارہ اعتراضات کئے ہیں دیگر متکلمین نے بھی اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا

ہے۔ جیسے ابوالحسن اشعری قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابویعلیٰ ابن عقیل، امام الحرمین جوینی، ابوالیمون نسفی حنفی و

غیر ہم حتیٰ کہ ابویعلیٰ ہاشم اور عبدالباق جیسے عقلیت پسندوں نے ارسطو کے اس تصور کو تسلیم نہیں کیا اور ”عقلیات ابن تیمیہ“ حنیف ندوی

مولانا نے اس کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ امام موصوف پہلا نقطہ اعتراض یہ بیان کرتے ہیں کہ انسان کے لیے جس قریب کا تعین

کرنا مشکل ہے جیسے خمر کی تعریف مشروب سے کرنے کی بجائے سیال مسکر سے مشکل ہے۔ (۴۵)

- ۲۔ اس کے بعد فصل قریب کا تعین بھی مشکل ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص ایک چیز کو فصل قریب سمجھتا ہو اور ہودہ وصف لازم۔
- ۳۔ تمام صفات ذاتیہ کا ذکر بھی مشکل ہے مثلاً ایک شخص انسان کی تعریف میں جسم ذی نفس حساس کا بھید کر کرے مگر متحرک بالارادہ کا ذکر نہ کرے اس طرح تمام انواع کا لحاظ کرنا بھی بہت مشکل ہے پھر حدود کے ذرائع غیر بدیہی تصورات کو فہم و فکر کے قریب لایا جاسکتا ہے اس پر کیا دلیل ہے اور کیسے ثابت ہوگا کہ

”ہی الہ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذہن ان یزل فی فکرہ“ (۴۶)

پھر حد کو کسی اور حد سے معلوم کیا جائے گا یا بغیر حد آخر کے اس سے دور یا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہیں۔ یہی نہیں بلکہ نفس من کے دیگر علوم کے ذریعے ضروری آلہ بھی نہیں ہو سکتا جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہ کیے جاسکتے ہوں پھر یہ بھی ہے کہ اس طرح کسی شے کی حقیقت و کنہ صرف انسانی فکر سے معلوم نہیں کی جاسکتی ہاں صرف نمایاں اور ممتاز خصوصیات معلوم کی جاسکتی ہیں۔ نیز مختلف قسم کے علوم و فنون کے ماہرین متعلقہ مسائل کو بغیر منطق کے جانتے اور پہچانتے ہیں۔ اہل لغت، ڈاکٹر انجینئر، علم ریاضی والے انہوں نے ارسطو کو پڑھا نہیں ہوگا۔ منطق کو وہ نہیں جانتے تو اس کا کیا مصرف رہ جاتا ہے مزید تفصیل کے لیے ”الرد“ وغیرہ دیکھئے۔ حد کے سلسلہ میں امام موصوف کی تحقیق یہ ہے کہ تعریف کو طرد و عکس کی جامع و مانع ہونی چاہیے۔ طرد کا مطلب ہے حد بھی پائی جائے تو محدود بھی پایا جائے اور عکس کا مطلب ہے حد نہ پائی جائے تو محدود بھی نہ پایا جائے۔ باقی کسی چیز کو غیر بدیہی ٹھہرانا۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ سب کے نزدیک غیر بدیہی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ ایک کے نزدیک وہ بدیہی ہو اور کسی باوثوق ذرائع سے علم حاصل ہو۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ حد سے صرف ایک گونہ تیز حاصل ہو سکتی ہے لیکن پوری پوری صحیح حقیقت حاصل ہو جائے یہ ضروری نہیں۔ یہ اعتراضات ہیں مناطقہ کے اس قول پر:

”التصور المطلوب لا ینال الا بالحدای الحد یفید العلم

بالتصورات“ (۴۷)

جو اعتراضات امام ابن تیمیہ نے حد کے سلسلہ میں کئے ہیں اہل مغرب نے بھی تقریباً اس طرح کے اعتراضات اپنے انداز میں کئے ہیں۔ تفصیلات کے لیے (the development of logic) دیکھیے مناطقہ نے مقولات عشر کا جو تصور پیش کیا ہے علامہ نے اس کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ ان کو صرف دس میں منحصر نہیں مانا جاسکتا اس سے کم اور زیادہ بھی بیان کئے گئے ہیں۔ مقولات عشر سے مراد جو ہر کم، کیف، اضافہ، این، متی، وضع، ملک، فعل، انفعال ہے۔ تفصیلات کے لیے مناجیح الحجث، منطق ابن تیمیہ، عقلیات ابن تیمیہ اور الرد وغیرہ ملاحظہ کی جائیں۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

”لا دلیل لہم لحصر الاقسام او وجود فی المقولات العشر۔“ (۴۸)

بعض مناطقہ کلیات کا خارج میں وجود مانتے ہیں۔ علامہ نے اس کو بھی اعتراض کا نشانہ بنایا ہے کہ خارج میں صرف جزئیات ہیں۔



”فان ما فی الخارج ليس بكلی اصلا وليس فی الخارج الاما هو معین  
مخصوص“ (۴۹)

اس میں افلاطون اور اس کے اتباع کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں:

”وظنوا ان الماهیات المجردة كالانسان المطلق والفرس المطلق  
موجودات خارج الذهن وانها ازلیة ابدیة“ (۵۰)  
آپ تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”بل هذه الماهیات المجردة موجودة فی الخارج مقارنة  
بوجود الاشخاص“ (۵۱)

اور آپ ایسے مطاقہ کی اصل غلط فہمی کی بھی نشان دہی فرماتے ہیں:

”وانما اصل ضلالهم روا الشیء قبل وجوده لعلم يراد ويمیز بین  
المقدور والموجود عنه ونحو ذلك فقالوا لو لم یکن ثابتاً لما كان  
كذلك انا نتكلم فی حقائق الاشياء التي هی ماهیاتها مع قطع النظر عن  
وجودها فی الخارج فتخیل ان هذه الحقائق والماهیات امور ثابتة فی  
الخارج والتحقیق ان ذلك كله امر موجود ثابت فی الذهن لا فی  
الخارج“ (۵۲)

اور اصل میں وحدت الوجود کی تردید کرنا مقصد ہے وجود کلی اور وجود جزئی دونوں کا وجود ان کے ہاں متحد ہے جبکہ امام ابن تیمیہ جزیات کا وجود مانتے ہیں کلیات کا نہیں اس لیے دونوں کے اتحاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تفصیل کے لیے موافقہ صحیح المنقول دیکھی جائے۔ ذاتی اور عرضی کی تقسیم عرضی پھر لازم ماہیت اور لازم وجود، اسی طرح صفات ذاتیہ و صفات عرضیہ۔ نظریات ایک جگہ پر قائم نہیں رہتے بدلتے رہتے ہیں لہذا حدود بھی بدلتی رہتی ہیں۔ ازلی ابدی حیثیت نہیں پائی جاسکتی۔ حد کو بطور قانون ٹھرایا جاسکے۔ حد تو اسم اور نام ہے اور اجمال کی تفصیل تاکہ محدود کی تمیز ہو سکے اور وہ وصف لازم کے ساتھ ہو سکتی ہے جو طرد و عکس کے ساتھ لازم ہو۔ خاص صفات کو جمع کیا جاتا ہے اور عام صفات سے علیحدہ اور صفات بدلتی رہتی ہیں لہذا حد کو ثابت نہیں ہوا کرتا اس طرح حد نام ہوتا ہے طرد و عکس کی مثال مثلاً علم کو عرض قرار دیں۔ تو یہ طرد نہیں کیونکہ ہر عرض علم نہیں اگر معرفتہ و حادث کو علم قرار دیں تو یہ عکس نہیں کیونکہ علم حادث نہیں لہذا علم کی تعریف معرفت سے کریں تو یہ جامع و مانع ہے۔

یہ نہیں کہ حد کے بغیر کسی دلیل کے ماہیت کا پتہ چلتا ہے تو ”حد“ امام ابن تیمیہ کے نزدیک بدیہی اور غیر بدیہی ہے۔ بدیہی کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں غیر بدیہی کے لیے ضرورت ہے اور یہ دلیل کتاب و سنت اور اجماع سے پیش کی جائے گی۔ دلائل

شریعت کو جاننا واجب اور فرض ہے کیونکہ یہ ضروریات دین میں داخل ہیں جیسے اسم صلاۃ، اسم زکوٰۃ، وغیرہ یا مثلاً 'غیبت' تکبر۔ 'خر مسکر حرام' ہے۔ 'غیبت' 'ذکر اخاک بما یکرہ' 'تکبر' 'تحقیق الحق و غمط الناس' یہ سب کچھ شارع نے بیان کیا جس میں حد جامع و مانع ہے۔ (۵۳)

تحدید رسول کریم ﷺ سے حاصل ہو سکتی ہے۔ دوسری قسم کے لیے دلیل قرآن اور شواہد جن سے تعین حاصل ہو جائے پیش کیے جائیں گے اور عقلی تاہید خبر واحد قرائن عقلیہ کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہے۔ اب محدود کی پہچان کیسے کی جائے گی۔ دو طریقوں سے ایک تو یہ کہ ایک چیز کو ایک شخص جانتا پہچانتا تو ہے لیکن معنی نہیں جانتا تو اسے لفظ کا معنی ہی نہیں بتایا جائے گا جیسے روٹی پانی وغیرہ۔ دوسرا ایک شخص ایک چیز کو جانتا پہچانتا ہی نہیں تو یہاں معنی اور اس کے مکمل تصور کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوگی یعنی تعین کی کہ چیز کو سامنے پیش کر دیا جائے کہ اسے دیکھے چھوئے اور چکھے تو یہ تعین کامل ہوگا اور اگر چیز دیکھی نہ جاسکے تو اس کا تعین کم درجہ کا ہو گا۔ اسی طرح ترجمہ بعینہ لفظ کا معنی یا اس کا قریبی معنی ہو تو اس کو حد لفظی کہا جاتا ہے۔ لفظ کی دو قسمیں ہیں، تعریف بالترادف، تعریف بالمثال۔ اسی طرح اسماء شرعیہ کی تین قسمیں ہیں۔ تعریف بالترادف جیسے صراط مستقیم کی تعبیر اسلام سے اور اتباع قرآن، اطاعت اللہ و برسولہ یا صارم کی تعریف مہند کے ساتھ تعریف بالمثال کہ ایک شخص خمر کا معنی پوچھتا ہے جبکہ رغیف کو وہ جانتا ہے تو خمر کی تعریف رغیف سے کر دی جائے تو اس سے حد لفظی حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی مثلاً مقصد، ظالم، سابق، جو وقت پر نماز پڑھے جو وقت سے موخر کر دے اور سابق جو اول وقت میں نماز ادا کرے۔

شرعی حدود و لفظی دو طرح کے ہیں۔ جن کا لغوی معنی بیان کیا جائے جیسے شمس و قمر جن کا معنی کر دیا جائے جیسے صلاۃ 'حج' 'خمر و میسر جن کا عرفی معنی بیان کر دیا جائے جیسے، بیع، قبضہ، نکاح۔ مکمل بحث "الرد" میں دیکھی جائے۔ تصدیقات کے سلسلہ میں دو چیزوں کو مد نظر رکھتے ہیں۔ آیات اور قیاس اولی کو یعنی ایک چیز علامت بنتی ہے دوسری چیز کے لیے اور دونوں میں علاقہ لزوم کا ہوگا جیسے طلوع شمس اور وجود نہار۔ قیاس اولی کا مطلب ہے کہ جو کمال مخلوق کے لیے ثابت ہو اللہ کے لیے وہ بدرجہ اولی ثابت ہوگی اور جو چیز مخلوق کے لیے عبت ہوگی وہ اللہ تعالیٰ کے لیے بدرجہ اولی منفی ہوگی۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

"الضابط فی الدلیل ان یکون مستلزماً لمدلول ثم ان کان الملزوم

قطعاً کان الدلیل قطعاً وقد یتخلف کان الدلیل ظنیاً" (۵۴)

اس کے بعد تصدیقات پر قدرے بحث پیش کی جاتی ہے۔ اس بارے میں مناطقہ ان کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں، تصور اور تصدیق میں۔ سب سے پہلے امام موصوف اس پر اعتراض کرتے ہیں۔

قولہم ان العلم لینقسم الی تصور و تصدیق ..... کلام باطل فان کل

ماعری عن کل قید ثبوتی و سلبی یکون خاطر امن الخواطر لیس ہو

علماً اصلاً و شیئاً من الاشیاء" (۵۵)

یعنی ان سے یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے اور تصور سے مراد وہ سادہ نقش جو ہر طرح کے ثبوتی و سلبی قیود سے خالی ہو۔ کیونکہ جو تصور ثبوت و سلب کی ہر قید سے آزاد ہوگا اس کو خیالی چیز تو کہہ سکتے ہیں مگر علم نہیں۔ دوسرا یہ کہ تصور اور تصدیق میں فرق کرنا بھی قطعی نہیں اس لیے کہ تصور کو تصدیق اور تصدیق کو تصور میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ جیسے ایک شخص پوچھتا ہے خمر کونسا ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے۔ جواب میں کہا جائے ”مسکر“ تو یہ بظاہر تصور ہے۔ لیکن درحقیقت یہ قضیہ ہے جو موضوع اور محمول پر مشتمل ہے اور اگر ایک شخص کہتا ہے کہ خمر مسکر کو کہتے ہیں تو بظاہر یہ قضیہ معلوم ہوتا ہے لیکن یہ ہے تصور۔ جس میں خمر کے معنی کو اجاگر کیا گیا ہے۔

قیاس و تصدیق پر امام ابن تیمیہ نے دو اعتراضات کیے ہیں۔ عمومی و فی تصدیق یا برہان جس سے نتیجہ یقینی اور لازمی حاصل ہوتا ہے، لیکن اس سے صرف کلیات کا پتہ چلتا ہے نہ کہ جزئیات کا جبکہ اس عالم خارجی میں جزئیات و افراد پائے جاتے ہیں نہ کہ کلیات اور نہ اس سے واجب الوجود سے متعلق نہ عقول عشرہ یا افلاک و مولدات کا راز پوری طرح سمجھ میں آسکتا ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں جزئیات کی شکل میں پائی جاتی ہیں نہ کہ کلیات کی شکل میں۔ ڈاکٹر نثار الدرد کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

”النتائج المعلومة بالبرهان لا تكون الا کلیات .... والکلیات لا تكون

الافی الا ذهان لافی الاعیان. وای کمال للنفس فی مجرد تصور هذه

الامور العامة الكلية.... وای علم فی هذا برهان العالمین الذی لا تکمل

النفوس الا بمعرفته وعبادته ومحبتہ وزلالته“ (۵۶)

ارسطو کے ہاں دلیل و برہان کے لیے دو مقدمات کا ہونا ضروری ہے۔ امام اس سے بھی اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”ان قصرا لاستدلال بالبرهان علی مقدمتین عند ابن تیمیہ باطل

و خلاف الفطرة بل هو نوع من انواع تطویل کثیر“ (۵۷)

کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ بعض کی تسلی ایک مقدمہ سے تو ہو جاتی ہے بعض کے لیے کئی مقدمات درکار ہوتے ہیں اور بعض تو صرف ایک جچے تلے لفظ سے یقین حاصل کر لیتے ہیں جیسے ایک شخص مسکر کو حرام جانتا ہے اور پوچھتا ہے کہ نیبہ مسکر ہے۔ دوسرا کہتا ہے (ہاں) تو اس سے علم حاصل ہوتا ہے یا آپ کسی کو کہتے ہیں یہ مشرب مسکر ہے تو ایک قضیہ ہی کافی ہے لہذا متعین طریقہ کوئی نہیں یہ ایک قسم کی جکڑ بندی ہے کہ دلیل کو تین اقسام قیاس استقراء اور تمثیل میں پھر مقدمات کی ایک خاص ترتیب اور ان کی خاص چار شکلیں اور ان کو شکل اول کی طرف لوٹانے سے نتیجہ اخذ کرنا ان پابندیوں کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہذا امام کے نزدیک دلیل کی تعریف یہ ٹھہری۔

”الدلیل هو المرشد الی المطلوب“ (۵۸)

دلیل وہ ہوتی ہے جو انسانی ذہن کی مقصد کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ قرآن کا انداز دیکھئے کہ کوئی بندھا ہوا طریقہ نہیں بلکہ

سادہ انداز میں یقین تک پہنچا دیتا ہے۔

فرمان الہی ہے:

﴿اَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمُ الْخُلُقُونَ﴾ (الطور: ۲۵)

کیونکہ یہ ہر انسان فطرتاً جانتا ہے کہ ہر معلول علت اور ہر حادث محدث چاہتا ہے۔ مزید بحث ”الرد“ میں دیکھئے۔  
پھر دلیل کو قیاس استقراء اور تمثیل میں بھی بند کرنا ٹھیک نہیں۔ دلیل پیش کرنے کے اور بھی بہت سے طریقے ہیں۔ اس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

قیاس کا مطلب ہے کلیہ سے جزئیہ کا حکم معلوم کرنا۔ استقراء کا مطلب ہے جزئیات کا استیعاب کر کے کوئی کلیہ اخذ کرنا اور تمثیل کا مطلب ہے جزئیات میں مشابہت اور اشتراک تلاش کرنا۔ اسی طرح مناطقہ کے اشکال اور بعد اگر چہ فی نفسہ ان پر اعتراض نہیں کیا جاتا لیکن اگر حق صرف ان میں منحصر کیا جائے تو پھر یہ قابل اعتراض ہیں کیونکہ کہ امام صاحب فرماتے ہیں:

”اذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها“ (۵۹)

”جب عقلیں اور تصورات وسیع ہوتے ہیں تو انداز بیاں میں بھی وسعت پیدا ہو جاتی

ہے۔“

اور امام موصوف فرماتے ہیں:

”تجددهم من اضيق الناس علما وبيانا“ (۶۰)

اور شکل اول پر بھی امام نے تنقید کی ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آتی۔ بلکہ جو بات کبریٰ میں ہوتی ہے نتیجہ میں اسی کو ابھارا جاتا ہے اور یہ مصادر علی المطلب ہے اگرچہ کبھی کلیہ بھی جزئیہ ہو کر جزئیہ کی شکل میں منبج ہوتا ہے۔ اب آخر میں منطق کے میدان میں قرآن و سنت کی روشنی میں جو اضافے کئے ہیں بیان کئے جاتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ عقل کو نقل پر مقدم قرار نہیں دیتے اگر کسی دوا اعتقادی مسائل میں تعارض درپیش ہو تو محض علم کلام کی بناء پر متکلمین اصول الدین کا انکار کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے لوگوں کی امام صاحب خوب تردید کرتے ہیں جنہوں نے اصول الدین میں باطل مسائل اور دلائل کو داخل کیا۔ آپ فرماتے ہیں:

”امام يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل ليس ذالك من

اصول الدين و ان ادخلت في مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة“ (۶۱)

چنانچہ نفی صفات اور حدوث عالم پر حدوث اعراض سے استدلال کرتے ہیں جو اعراض اجسام کی صفات اور اس کے ساتھ قائم ہیں۔ امام ابن تیمیہ ان کے عقلی دلائل پر تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان عقلی دلائل میں خود تناقض اور تعارض موجود ہے اور ان کی باتوں کا توڑ خود ان کے دلائل سے ثابت ہوتا ہے جیسے نفی صفات اور نفی افعال۔

## منطق یونانی سے متعلق ابن تیمیہ کی تحقیقات کا حاصل

- (۱) منطق یونانی اور اسلامی کا مطالعہ ہمیں اس نتیجہ تک پہنچاتا ہے کہ ہر ایک جماعت کے لیے غور و فکر کا راستہ جدا جدا ہے یونانی سوچ اسلامی منطق اور سوچ کے بالکل برعکس ہے اسی وجہ سے اہل علم حضرات نے یونانی منطق پر تنقید کی ہے۔ تحقیق کے دوران پانچ گروپ علماء اسلام کے سامنے آئے ہیں ماہرین اصول فقہ، متکلمین اسلام، فقہاء، صوفیاء، منکرین منطق یونانی، اصول فقہ کے نمائندہ امام شافعی ہیں جنہوں نے اصول فلسفہ و منطق یونانی پر تنقید کی ہے کیونکہ دونوں کی لغات الگ الگ ہیں اور ایک دوسرے کے مخالف۔
- (۲) متکلمین اسلام اس لئے تنقید کرتے ہیں کہ یونانی مابعد الطبیعیات اسلامی الہیات کے خلاف ہیں جس میں بہت سی ضروریات دین کا انکار ہے۔ اس سلسلہ میں مسلمان علماء نے بڑی باریک بینی سے کام لیا۔
- (۳) فقہاء میں جن حضرات نے ارسطوی منطق و فلسفہ پر تنقید کی ہے ان کے نمائندہ امام ابن تیمیہ ہیں جن کے سامنے وہ اسباب تھے جو پہلی دونوں جماعتوں کے سامنے تھے اس کے علاوہ تین اسباب اور بھی تھے ایک کہ انسانی فطرت کو ایک انسان کے بنائے ہوئے قوانین میں بند کر دینا ہے۔

- (۴) انسانی طبیعت کی آزادی غور و فکر کے بارے اسلام اس کا تقاضا کرتا ہے جب کہ یونانی منطق اپنے قوانین میں جکڑ دیتا ہے۔
- (۵) صحابہ آئمہ نے ارسطاطالیسی منطق میں اپنے آپ کو مشغول نہیں کیا پانچویں جماعت وہ ہے جنہوں نے صرف تجربات کی بنا پر منطق ارسطو کا انکار کیا ہے امام ابن تیمیہ نے صرف تنقید سے کام ہی نہیں لیا بلکہ منطق کے نئے قوانین بھی دریافت کئے یونانی قوانین کا دار و دامد ارقیاس پر ہے جبکہ اسلامی قوانین کا استقرار اور تجربہ پر ہے۔ امام ابن تیمیہ نے امام غزالی پر اس لیے تنقید کی ہے کہ انہوں نے اسلامی اور یونانی قوانین کے امتزاج کے لیے کوشش کی امام موصوف نے دونوں کے قوانین میں تضاد اور تناقص واضح طور پر پیش کیا ہے۔ مسلمانوں کی اس کوشش کا اثر یورپ پر بھی پڑا جس کی وضاحت راجر بیکن نے کی بقول ڈاکٹر نشار

امامعرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية

المعاصرة (۶۲)

امام ابن تیمیہ کی منطق سے متعلق تحقیق کا ایک نتیجہ منطق ابن تیمیہ میں بیان کیا گیا ہے۔

”اظهر للناس ان ذخائر علم لا توجه فقط في مؤلفات اليونان بل في

مابين ايديهم من تعاليمهم ونصوصهم“ (۶۳)

آپ کی چھوڑی ہوئی کتابیں ساتویں آٹھویں صدی ہجری کے مسلمانوں کے لیے ایک قیمتی اثاثہ ہیں جن میں منطق و فلسفہ اسلامیہ سے متعلق وسیع معلومات ہیں جن سے منطق یونانی کو جڑ سے اکھاڑ کر اسلامی و عربی منطق کی بنیاد رکھی جس سے معرفت الہی حاصل ہوتی ہے۔ منطق ارسطو اور مقلدین ارسطو کی کمزوریاں بیان کی ہیں اور تصور قرآنی پر مبنی منطق و حکمت کی تشریح کی ہے۔ اگرچہ آپ کے زمانہ میں دینی علوم قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، لغت وغیرہ سے کام لیا جاتا تھا لیکن امام ابن تیمیہ کو جو امتیاز حاصل تھا وہ یہ کہ آپ نے معرفت کی بنیاد عملی تجربہ پر رکھی کتاب و سنت آراء صحابہ و تابعین پر اعتماد کرتے ہوئے عقل کو بالکل بے کار نہیں قرار دیتے



البتہ نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں اور اگر بظاہر نقل و عقل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسے تحقیقی انداز سے دور کرتے ہیں آپ کا ایک نمایاں کارنامہ یہ بھی ہے کہ عقل و نقل کا تعارض دور کر کے دونوں میں بہترین موافقت پیدا کرنے کی بہترین اور کامیاب کوشش کی درء تعارض العقل والنقل اور موافقہ صحیح المعقول اس سلسلہ میں آپ کے بہترین شاہکار ہیں۔

علوم کی تحقیق کے سلسلہ میں منطق کا کوئی دخل نہیں مثلاً تاریخ میں بڑے بڑے محقق امام الفن ہو گزرے ہیں مگر علم منطق کی وجہ سے نہیں بلکہ انہوں نے اپنے اپنے فن میں تحقیق کی جیسے ڈاکٹر نے ڈاکٹری میں، انجینئر نے انجینئرنگ میں، دینی علوم کے ماہر نے دین میں، لیکن منطق میں وہ صفر تھے مگر اپنے فن کے اپنے دور اور زمانے میں امام تھے اور انہوں نے بڑی اچھی سے اچھی کتب تحریر کیں جیسے نحو، عروض، فقہ، اصول وغیرہ لیکن ان حضرات نے منطق کی طرف توجہ تک نہ دی بلکہ منطق سے قبل ان حضرات نے تحریر اور غور و فکر کی بناء پر علوم میں مہارت حاصل کی پھر عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ منطق سے اختلاف ختم ہو جاتا ہے یہ بھی غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ اختلاف مسائل میں اسی طرح موجود ہے جس طرح منطق سے قبل تو پھر یہ اختلاف کیوں موجود ہے منطق سے زیادہ اثبت العلوم انبیاء کے علوم ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”واقلمها تكلفا وايسرها مطلبا واقربها الى قلوب الناس ..... نرى ان

المشتغلين في صناعة المنطق كانوا اكثر الناس شكوا واضطرابا واقلهم

علما و تحقيقا“۔ (۶۴)

جتنا انسان اس میں مصروف اور مشغول ہوتا ہے اس میں زیادہ باتونی بنانے کے سوا کسی چیز کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ علم و تحقیق میں کمی آتی ہے۔ ساری منطق نہ باطل نہ ساری حق پر مبنی ہے، نہ اس سے معرفت حاصل ہوتی ہے۔ یہ یونانی صابیوں کی چیز ہے اور فکر اسلام میں ایک نئی چیز ہے۔ حقائق اسلامیہ کے فہم و ادراک کے لیے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور مضبوط دلائل سے اس خیال کی تردید کی کہ منطق میزان علوم ہے اور امام ابن تیمیہ نے مضبوط دلائل سے اس خیال کی تردید کی کہ یہ کوئی فن نہیں بلکہ مجموعہ ادہام ہے چنانچہ امام ابن تیمیہ بتاتے ہیں کہ امام غزالی سے پہلے علماء اگر منطق سے کوئی تعلق رکھتے تھے تو چوری چھپے اس کا اعلانیہ اظہار حجتہ الاسلام کی طرح نہیں کرتے تھے۔ امام صاحب کا عقیدہ ہے کہ منطق کے جن اسالیب کو فلاسفہ اور متکلمین نے اپنا منہاج بنالیا ہے اور جیسے امام غزالی نے دینی علوم میں عام کر دیا ہے یہ ایسی چیز ہے جس نے قرآنی دلائل توحید اور براہین سے ایمان کو دور کر دیا، یہ ناواقف محض تھے ان کا افکار و عقائد تمام تر ظن پر مبنی تھا درحقیقت منطق اور اس کے دلائل کے بل بوتے پر ہی عیسائیوں نے یہ عقیدہ قائم کیا ہے کہ اللہ تین خداؤں میں سے تیسرا خدا ہے ورنہ علماء اس کے عالم وجود میں آنے سے پہلے بھی خود بخود طبعی طور پر اس سے کام لیتے تھے جس طرح فلسفہ کے وجود میں آنے کے بعد ورنہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اسلامی عقیدہ کے عرفان سے متعلق ہر چیز موجود ہے۔ اس چشمہ شافی میں کہیں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے عقل کی براتی میں گدلا پن آجائے لہذا سلف صالح کی ساری علمی کائنات قرآن ہی سے ماخوذ تھی اور محمد ﷺ کی راہنمائی سے۔ اسی وجہ سے ان کا ایمان سب سے زیادہ قوی، ان کا یقین سب سے زیادہ مضبوط اور اطمینان سب سے بڑھا ہوا تھا۔



اس ضمن میں یہ بات بھی واضح ہے کہ امام ابن تیمیہ منطق وغیرہ سیکھنے کے مطلقاً مخالف نہیں بلکہ قائل ہیں کیونکہ غیر مسلموں کا مقصد گمراہ کرنا تھا جو اسلام کو ناکام دیکھنا چاہتے تھے اور ان کا مقصد فتنہ و فساد کے سوا کچھ نہ تھا اور ایسے لوگوں کے لیے صرف قرآن کریم کا سنا دینا ہی کافی نہ تھا کہ شاید وہ اس کے دلائل سے متاثر ہوں۔ اس قبیل کے لوگوں کے لیے ضرورت ہوتی ہے کہ عقلی دلائل سے ان کو مطمئن کیا جائے اس لئے اس طریقہ کو اختیار کرنا مناسب ہے جس سے وہ مانوس ہوں یا اسے تسلیم کرتے ہوں تاکہ ان کے مسلمہ نظریات سے ان پر الزام قائم کیا جاسکے۔ بنا بریں اسلام سے حمایت اور اس سے دفاع اور سنجیدہ مناظرہ اور بطریق احسن مجادلہ کے لیے علوم عقلیہ کے سیکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص اس راستہ سے راہ حق پر آجائے ورنہ منہ کی کھائے اور خاموش ہو جائے۔

البتہ امام ابن تیمیہ کا اس کے باوجود کہنا ہے کہ صرف منطق ہی واحد طریق انتاج نہیں کیونکہ انتاج کے عقلی آراء منطق ہی کے ساتھ مقید نہیں ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا ”الرسالۃ“ اس سلسلہ میں اپنی مثال آپ ہے حالانکہ وہ منطق نہیں جانتے تھے غرض امام صاحب کا پختہ عقیدہ تھا کہ عقائد و احکام کے لیے صرف قرآن اور اس کی شارح سنت کافی ہے ایک مسئلہ جب قرآن سے ثابت ہو جائے اور سنت وضاحت کرتی ہوئی اس پر مہر تقدیق ثبت کر دے تو اسے من وعن قبول کر لیتے تھے صریح قرآن و حدیث پر کسی قسم کی عقلی تاویل و تشریح اور اونچ نیچ گوارا نہیں فرماتے تھے۔ قرآن کے الفاظ اور صحیح و ثابت شدہ حدیث سے تجاوز جائز نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس کو فہم و عقل سے قریب کرتے اور مدلل طور پر ثابت کر دکھاتے کہ قرآن و حدیث کا کوئی بھی مسئلہ صریح عقل انسانی کے ہرگز منافی نہیں وہ عقل کو نہ حاکم مانتے ہیں اور نہ شاہد البتہ ان کے نزدیک عقل وحی الہی کی مزید ضرور ہے جس کی بناء پر منقول کو معقول سے قریب کرنے کی صورت نکلتی ہے۔

## منطق یونانی کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

### نقض المنطق اور الرد علی المصطفین کی روشنی میں

اس بات میں سب کا اتفاق ہے کہ سب سے پہلے فن منطق کی تدوین ارسطو نے کی اور اسی بنا پر وہ اس فن کا موجد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ امر بھی عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارسطو نے منطق کے جو قواعد مقرر کر دیئے آج تک ان میں کوئی غلطی ثابت ہوئی نہ ان پر کوئی اضافہ ہو سکا البتہ یورپ کا یہ دعویٰ ہے کہ ہیکن نے منطق کی ایک نئی شاخ ایجاد کی جو منطق عملی یا منطق استقرائی کے لقب سے مشہور ہے۔ واقعی منطق کی کوئی نئی شاخ ہے یا نہیں؟ فی الحال اس سے قطع نظر کیا جائے۔ البتہ اس بات کا دعویٰ ہے کہ ارسطو کی منطق پر آج تک نہ کوئی اضافہ ہو سکا نہ اصلاح نہ ترمیم لیکن حقیقت یہ ہے کہ حکمائے اسلام نے اس فن میں نہ صرف اصلاح و ترمیم کی بلکہ بہت سے مسائل کی غلطیاں ثابت کیں۔ اصل مقصد کے بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ارسطو کی منطق کے کیا اجزاء تھے اور ان کی کیا ترتیب تھی۔ ارسطو نے منطق کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا تھا، جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلے حصے میں: مقولات عشر یعنی کم کیف وغیرہ۔

دوسرے حصے میں: اس میں مباحث ذیل شامل تھے کلمہ، فعل، حرف، کلی، متواظی، کلی، مشکک، قضیہ حملیہ، جہات قضایا، تناقض، عکس۔

تیسرے حصے میں: اس میں قیاس، استقراء، تمثیل سے بحث ہے۔

چوتھے حصے میں: اس میں قضایا کے اقسام یعنی مشہورات، متواترات وغیرہ سے بحث ہے۔

پانچویں حصے میں: یعنی مغالطات کی بحث

چھٹے حصے میں: فن جدل اور اس کے اصول کی بحث ہے۔

ساتویں حصے میں: خطابت یعنی وعظ، لکچر، سیمینار وغیرہ کے اصول اور قواعد

آٹھویں حصے میں: شاعری

ان کتابوں میں سے اول حصہ، اصل یونانی میں عربی ترجمہ کے ساتھ یورپ میں چھپ گئی ہے اور دوسرا حصہ اور تیسرے حصے کا ترجمہ جو ابن رشد نے مرتب کیا۔ کلیات شفاء میں منطق کے آٹھوں حصے اسی ترتیب سے شیخ نے لکھے ہیں جس طرح ارسطو نے لکھے تھے۔ فرنرورپس مصری نے کلیات خمس کے مباحث اضافہ کیے جس کا نام ایسا غوجی ہے حکمائے اسلام نے جو کچھ اضافہ کیا۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ خطابت شعری اور جدل، یہ درحقیقت منطق کے اجزاء تھے اس لیے کہ تینوں مباحث منطق سے خارج کر دیئے۔ ابن سینا نے چونکہ منطق الشفاء میں بالکل ارسطو کی تقلید کی ہے۔ اس لیے یہ اجزاء اس میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں لیکن خود شیخ نے ”عیون الحکمۃ“ میں خطابت اور شعر کو گویا بالکل اڑا دیا ہے۔ متاخرین نے یہ مباحث سرے سے ترک کر دیئے۔

اگرچہ فن منطق میں ان چیزوں کا ذکر درحقیقت دغل در معقولات تھا لیکن ان کے نکال دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ سرے سے یہ لطیف مباحث فنا ہو گئے۔ ہزاروں لاکھوں اسلامی تصنیفات میں ایک کتاب بھی نہیں جس میں شاعری اور خطابت کی حقیقت و مابیت پر فلسفیانہ بحث کی گئی ہو۔ فلسفہ دانوں نے ان مباحث سے بالکل ہاتھ اٹھالیا۔ اہل ادب نے البتہ اس پر توجہ کی لیکن وہ فلسفیانہ نکات کہاں سے پیدا کر سکتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کتب ادبیہ مثلاً کتاب العمدۃ وغیرہ میں ان مسائل کے متعلق بحثیں ہیں لیکن وہ بالکل عامیانہ ہیں۔

مقولات عشر کو بھی درحقیقت منطق سے کوئی تعلق نہیں تھا چنانچہ حکماء سے اسلام نے اس کو بھی منطق سے خارج کر دیا امام رازی نے عیون الحکمۃ کی جو شرح لکھی۔ اس میں مقولات عشر کے ذکر میں لکھتے ہیں:

”اعلم ان الحق ان هذا الباب لا تعلق له بالمنطق البتۃ وانما هو احد

ابواب العلم“ (۶۵)

”حق یہ ہے کہ اس باب (مقولات عشر) کو منطق سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ علم کے ابواب میں داخل ہے۔“

۳۔ عکس نقیض کی بحث ارسطو کی منطق میں بالکل نہ تھی علمائے اسلام نے اضافہ کیا۔

۴۔ ارسطو نے قیاس کے جس قدر احکام لکھے سب کلیات سے متعلق تھے۔ شرطیات سے مطلقاً اس نے احتراز کیا۔ یہ بحث بوطی سینا کی ایجاد ہے۔

امام رازی شرح عیون الحکمۃ میں لکھتے ہیں:

”فان المعلم الاول ماتکلم فی هذه القیاسات الشرطیۃ وما قام

لہا و زنا و الشیخ المعلم الاول کان افر دلہا کتابا الا انہ ضاع و ما نقل الی

العربیۃ ثم زعم الشیخ انہ تکفل باستخرا اجہا“ (۶۶)

”معلم اول نے تو قیاسات شرطیہ سے بحث نہیں کی اور اس کی کچھ وقعت نہیں اور شیخ بوعلی سینا کا یہ خیال ہے کہ ارسطو نے خاص شرطیات کے بیان میں ایک کتاب لکھی تھی لیکن وہ ضائع ہو گئی اور عربی میں اس کا ترجمہ نہیں ہوا۔ شیخ کا یہ خیال ہے کہ شرطیات کے مباحث خاص اس کی ایجاد ہیں۔“

۵۔ سب سے بڑا تغیر حکمائے اسلام نے منطق میں کیا جس کی وجہ سے فن کی گویا صورت بدل گئی تھی کہ منطق کے دو جدا گانہ قسم تھے۔ معرف اور حد کے مباحث کو ارسطو نے برہان کے ذیل میں اس ترتیب سے لکھا تھا کہ برہان کا صحیح ہونا مقدمات کی صحت پر موقوف ہے اور مقدمات کی صحت موضوع و محمول کی حقیقت اور حد کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ مثلاً جب ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور اس پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو ان مقدمات کی صحت اس پر موقوف ہے کہ عالم کی حد اور حقیقت معلوم کی جائے تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر اس کی ذاتیات یا خواص سے ہے اسی طرح تغیر کی حقیقت کا دریافت کرنا ضروری ہے۔ اس تعلق سے ارسطو نے اس پر بحث کی کہ حد اور معرف کس کو کہتے ہیں وہ کیونکر بنتا ہے۔ کن چیزوں سے مرکب ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے معرف کی بحث کو اس نے تصدیقات ہی کے قبیل سے قرار دیا۔ حکمائے اسلام کے نزدیک یہ غلط بحث تھا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ جب یہ مسلم ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور یعنی کسی چیز کا سادہ ادراک اور تصدیق یعنی کسی چیز کا مرکب ادراک، یہ بھی مسلم ہے کہ دونوں کے حاصل ہونے کے مختلف طریقے ہیں۔ تصور، تصورات سے حاصل ہوتا ہے اور تصدیق تصدیقات سے ضروری ہے کہ منطق کے دو حصے قرار دیئے جائیں۔ ایک تصورات جس میں تصورات کا طریقہ ادراک بیان کیا جائے دوسرا تصدیقات جس میں تصدیقات کے طریقہ ادراک سے بحث کی جائے تصورات کے مسائل کو جب مستقل اور علیحدہ کر لیا گیا تو اس کے متعلق نہایت مفصل اور دقیق مباحث پیدا ہو گئے چنانچہ آج مروجہ منطق میں زیادہ مہتمم بالشان حصہ تصورات ہی کا خیال کیا جاتا ہے۔

بقول علامہ شبلی نعمانی حکمائے اسلام نے اگرچہ اور بھی بہت سے تغیرات کئے لیکن مہمات یہی تھیں ”یہ فقط تغیرات اور اضافہ کا بیان تھا۔ حکمائے اسلام نے منطق پر کیا کیا اعتراضات کیے اور ان مسائل کو جو آج تک تمام دنیا میں مسلم چلے آتے ہیں کس طرح غلط یا غیر ضروری ثابت کیا۔ اہل منطق نے ادراک معلومات کے دو مختلف طریقے قرار دیئے ہیں۔ معرف و وجہ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، تصور و تصدیق اور چونکہ یہ دونوں مختلف قسم کے علم ہیں اس لیے ان کے ادراک کے طریقے بھی مختلف ہیں۔ جن کا نام معرف و وجہ ہے لیکن غور طلب یہ ہے کہ جس چیز کو معرف کہا جاتا ہے۔ وہ تصور ہے یا تصدیق اس سوال کا جواب دینے سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ معرف کیونکر حاصل ہوتا ہے یعنی کسی چیز کی حقیقت کیونکر معلوم کرتے ہیں اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہم پہلے اس بات کا پتہ لگایا جاتا ہے کہ اس شے میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں پھر یہ دیکھا جائے کہ ان میں کیا کیا چیزیں ایسی ہیں جو اور اشیاء میں بھی مشترک

ہیں اور کیا چیزیں ہیں جو ایسی شے کے ساتھ خاص ہیں پھر دیکھا جائے کہ یہ چیزیں اس کی ذات میں داخل ہیں یا اس کے خارجی اوصاف ہیں۔ اس طرح اقسام ذیل پیدا ہوتے ہیں۔

ذاتی: یعنی وہ چیزیں جو کسی شے کی اصل حقیقت میں داخل ہیں۔

عرضی: جو خارج ہیں۔

فصل: یعنی وہ ذاتی جو اس شے کے ساتھ خاص ہے۔

جنس: یعنی وہ ذاتی جو اور چیزوں میں بھی مشترک ہے۔

عرض عام: یعنی وہ عرض جو اوروں میں بھی مشترک ہو۔

خاصہ: وہ عرضی جو کسی چیز کے ساتھ خاص ہو۔

جب اس طرح کی شے کے ذاتیات اور عرضیات معلوم ہو جائیں تو ان کو جوڑ اور ملا دیا جائے ہم ان کو ترکیب دیتے ہیں اور یہی مرکب اس شے کا معرف ہوتا ہے۔ اب معرف کے حاصل کرنے میں کن مقدمات سے کام لینا پڑتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

۱۔ اس شے میں فلاں فلاں چیزیں پائی جاتی ہیں۔

۲۔ فلاں فلاں چیزیں اس شے کی ذاتی ہیں اور فلاں عرضی۔

۳۔ ذاتیات میں فلاں چیزیں فصل ہیں اور فلاں خاصہ اور فلاں عرض عام یہ تمام مقدمات، قضایا اور تصدیقات ہیں۔ اس لیے معرف دراصل تصدیقات سے حاصل ہوتا ہے نہ تصورات سے اگر یہ کہا جائے کہ معرف کو حاصل تصدیقات سے ہوتا ہے لیکن خود تصور ہے مگر یہ صحیح نہیں اس لیے کہ منطق کا یہ مسئلہ مسلمہ ہے کہ جو علم قضایا کے ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے وہ تصدیق ہوتا ہے نہ تصور اور یہ ثابت ہو چکا کہ معرف کا علم قضایا سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ معرف کو قضایا سے حاصل ہوتا ہے اور گو وہ ابتدائی درجہ میں خود بھی قضیہ اور تصدیق ہوتا ہے لیکن معرف اس سادہ تصور کو کہا جاتا ہے جو اس قضیہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر انسان کی حقیقت معلوم کرنا مطلوب ہو تو ترتیب مقدمات کے بعد کہا جاسکتا ہے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اس وقت یہ ایک جملہ اور قضیہ ہے لیکن اس کے بعد جس طرح انسان کا سادہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح حیوان ناطق کا بھی سادہ تصور ہوتا ہے اور اسی کا نام معرف ہے لیکن اس بنا پر معرف کو تصور کہا جاسکتا ہے تو حجتہ اور تصور کو بھی معرف کہا جانا چاہیے کیونکہ مثلاً جب مقدمات کی ترتیب کے بعد کو علم ہوتا ہے۔ علم مادہ ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ گو اس وقت تک یہ قضیہ ہے لیکن اس کے بعد یہ قضیہ تصور بن جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ معرف کے ادراک میں اگرچہ حیثیت ملحوظ نہ ہو کہ وہ فلاں شے کی حقیقت اور کنہ ہے تو وہ تصدیق نہیں بلکہ معرف ہے اس بناء پر معرف کا ادراک جو ہم کو ہوتا ہے وہ تصدیق اور قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے اور یوں اس کو تصور کی صورت میں لانا چاہیے تو ہر قضیہ بھی تصور کی صورت میں لایا جاسکتا ہے۔ مثلاً خدا ایک ہے۔ عالم حادث ہے۔ انسان ناطق ہے۔ ان سب قضایا کو اس صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ خدا کی وحدانیت، عالم کا حدوث، انسان کا نطق، اس صورت میں یہ سب تصورات بن جائیں گے۔ امام رازی کا جو یہ مذہب ہے کہ تصورات نظری نہیں ہوتے اس کی بھی یہی بنیاد ہے۔ کیونکہ نظر اور فکر کے لئے بھی ضرورت ہے کہ مقدمات اور قضایا کی ترتیب سے کام لیا جائے۔ اس صورت میں تصور نہیں رہے گا۔ بلکہ تصدیق بن جائے گا ایک اور حیثیت کو چھوڑ حیثیت سے معرف کے مباحث پر نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ معرف اور حد کے متعلق اہل منطق نے جو نکتہ آفرینیاں اور دقت پسندیاں کی ہیں

ان میں سے اکثر ”کوہ کندن و کاہ بر آوردن“ ہیں۔ سرسری بات یہ ہے کہ بارہ سو برس سے آج تک معرف اور حد تام کے لئے انسان و حیوان ناطق کے سوا کوئی مثال پیدا نہ ہو سکی۔ اس مثال پر کئی قرن گزر چکے اور ان کے چھوڑنے کی جرأت اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسری کسی مثال پر معرف کی تعریف صادق آنے کا پورا اطمینان ہو، نصیب نہ ہوئی۔ لہذا امام ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ تصور کو تصدیق اور تصدیق کو تصور میں تبدیل کیا جاسکتا ہے درست ہے۔ اس طرح دو ہزار سالہ مثال بھی صحیح ہے یا نہیں؟

انسان کی حد تام حیوان ناطق بتائی جاتی ہے اور حیوان کو جنس قریب اور ناطق کو فصل قریب کہا جاتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ناطق کے کیا معنی ہیں؟ اہل منطق نے حاصل شدہ معقولات سے اس کی تعبیر کی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ملائکہ و عقول مجردہ میں بھی نطق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان سے بڑھ کر معقولات کے حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس صورت میں ناطق فصل نہیں بلکہ جنس ہوگا۔ کیونکہ جو ذاتی ارادوں میں بھی مشترک ہو وہ جنس ہے نہ فصل۔ اور اگر ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے تو اولاً معرف میں حیوان کا داخل کرنا بے فائدہ ہوگا۔ دوسرے یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حیوانیت کا داخل کرنا بے فائدہ ہوگا اور یہ کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حیوانات میں اور اک معقولات نہیں۔ اور اک معقولات کے معنی جزئیات سے کلیات استنباط کرنا ہے۔ اور یہ قوت کم و بیش اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے قدمائے متقدمین نے ایک قید کا اضافہ کیا تھا۔ یعنی مرنے والا ناطق اور چونکہ ان کے نزدیک عقول مجردہ کو فنا نہیں اس لئے وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس تعریف کی بناء پر قیامت میں جب آدمی دوبارہ پیدا ہوں گے تو وہ انسان نہ ہوں گے۔ کیونکہ اعتقادات مسلمہ کے بموجب دوسری زندگی کے بعد پھر فنا نہیں۔

اصل غلطی جو اس باب میں اہل منطق نے کی ہے وہ معرف کی قید میں جنس قریب اور فصل کا لازم کرنا ہے۔ متکلمین اسلام معرف کیلئے اس قدر کافی سمجھتے تھے کہ ایک چیز کے وہ اوصاف بیان کئے جائیں جو الگ الگ اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں۔ لیکن ان کا مجموعہ اس چیز کے سوا اور چیز میں نہ پایا جائے۔ بخلاف اس کے کہ اہل منطق کے حد تام کے لئے حسب ذیل امور ضروری ہیں۔ ایک شے کے تمام ذاتیات ذکر کئے جائیں جو اس میں اور اوروں میں مشترک ہوں۔ وہ ذاتی ذکر کیا جائے جو اس شے کے سوا کسی اور چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس میں پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ذاتی اور عرضی کی تمیز نہایت مشکل ہے اور اس کو خود بوعلی سینا نے تسلیم کیا ہے۔ اور سچ یہ ہے کہ مشکل نہیں بلکہ ناممکن ہے۔ دوسرا امر یہ ہے کہ تمام ذاتیات کا کون احاطہ کر سکتا ہے۔ جدید تحقیقات کی رو سے جن چیزوں کو بسیط خیال کیا جاتا تھا مرکب ثابت ہو گئیں اور مرکبات کے جس قدر اجزاء پہلے قرار پائے تھے اس سے بہت زیادہ نکل آئے۔ غرض حد تام میں جنس قریب کی قید لگانی اور جنس کی یہ تعریف کرنی کہ تمام اجزائے مشترکہ مجموعہ ہوں انتہائی مشکل ہے۔

تصورات کے اکثر مسائل ذاتی و عرضی کی تفریق پر مبنی ہیں اس لئے پہلے اس پر غور کرنا چاہئے کہ یہ تفریق صحیح ہے یا نہیں۔ ذاتی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ شے نفس حقیقت میں داخل ہو اور شے کا تصور تام بغیر اس کے تصور نہ ہو سکتا ہو۔ مثلاً انسان میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں، چلنا، پھرنا، کھانا، پینا، ہنسنا اور رونا، ان میں بعض اوصاف ایسے بھی ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن اگر ان سب سے قطع نظر کر لیں تب بھی انسان کا وجود باقی رہتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر حیوانیت اور گویائی سے قطع نظر کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے۔ یعنی اگر یہ نہ ہوں تو انسان بھی نہ ہوگا۔ اس لئے چلنا پھرنا وغیرہ انسان کی عرضیات میں ہے۔ اور حیوانیت اور گویائی ذاتیات میں، اس بناء پر ذاتی کی یہ تعریف ٹھہری ماہیت کا وجود بغیر اس کے نہ پایا جاسکے۔ یا یہ کہ ماہیت کا تصور تام بغیر اس کے نہ



ہو سکے۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے۔ مثلاً ہم کسی شے کی حقیقت دریافت کرنا چاہیں تو یہ طریقہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ اس شے میں ایسی کیا چیزیں پائی جاتی ہیں جو نفس حقیقت میں داخل ہیں۔ اور جن کے بغیر اس کے وجود کا تصور نہیں ہو سکتا۔ جب تک کسی شے کی حقیقت معلوم نہ ہو اس وقت تک ہم نہیں جان سکتے کہ کون سی چیزیں نفس حقیقت میں داخل ہیں اور کون سی خارج اور اگر یہی معلوم ہوتا تو ہم کو اس شے کی ماہیت دریافت کرنے کی ضرورت کیا ہوتی۔ مختصر یہ ہے کہ ماہیت کے علم کے لیے ذاتی کا علم ضروری ہے اور ذاتی کے علم کے لئے ماہیت کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ جب تک ماہیت متعین نہ ہو چکے یہ کیونکر فیصلہ ہو سکتا ہے کہ فلاں چیز اس کی ماہیت میں داخل ہے۔ اور فلاں چیز خارج اسی بناء پر جن اشیاء کی حقیقت میں اختلاف ہے یعنی حقیقت کچھ بیان کرتا ہے اور دوسرا کچھ ان کی ذاتیات میں بھی اختلاف ہے۔ ایک شخص ان کی ذاتیات کچھ اور بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ایک چیز کی نسبت یہ فیصلہ نہ ہو جائے کہ اس کی حقیقت کیا ہے اس وقت تک یہ بھی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی ذاتیات کیا ہیں۔

اہل منطق کا مذہب ہے کہ قیاس ہمیشہ دو یا زیادہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے یعنی صرف ایک قضیہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اکثر دلائل میں صرف ایک قضیہ مذکور ہوتا ہے مثلاً ہم کہتے ہیں کہ اس وقت دن ہے کیونکہ اس وقت آفتاب نکلا ہو ہے اس صورت میں صرف ایک مقدمہ سے استدلال ہے اہل منطق کہتے ہیں کہ یہاں کبریٰ محذوف ہے۔ اصل استدلال یوں ہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہے اور جب آفتاب نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے لیکن چونکہ کبریٰ سہلۃ الحصول اور بدیہی ہے اس لیے اس کا ذکر نہیں کرتے اور صرف صغریٰ پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے ہم کو مقدمات ذیل سے کام لینا چاہیے۔

(۱) اہل منطق نے خود تسلیم کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں محض لازم کے احساس سے ملزوم کا تصور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم دھویں کو دیکھتے ہیں تو ہم کو فوراً خیال ہوتا ہے کہ یہاں آگ ہے اس صورت میں ممکن ہے کہ ذریعہ علم قیاس منطقی ہو کہ یہاں دھواں ہو اور جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے لیکن یہ مقدمات ہمارے ذہن میں بالکل نہیں گزرتے بلکہ دھویں کے دیکھنے کے ساتھ آپ سے آپ آگ کا خیال دل میں آ جاتا ہے اور ترتیب مقدمات کی ضرورت نہیں پڑتی۔

(۲) یہ امر مسلم ہے کہ اکثر قضایا کا علم بہت سے ابتدائی مقدمات کے جانے پر موقوف ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو ہم سمجھتے ہیں کہ حدوث عالم کے علم کے لیے صرف ان دو مقدمات کا علم کافی ہے۔ لیکن درحقیقت یہاں تغیر عام کے لیے ثابت ہے تو خاص کے لئے بھی ثابت ہوگا کیونکہ اگرچہ یہ مسئلہ ہم کو معلوم نہ ہو تو ہم قیاس سے نتیجہ نہ پیدا کر سکیں گے۔ لیکن باوجود اس کے جب حدوث عالم پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہو کہ عالم متغیر ہے حادث ہے تو صرف یہی مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں اور یہ نہیں کہا جاتا کہ یہاں ایک اور مقدمہ بھی ہے جو محذوف ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ مقدمہ حقیقت میں ہمارے خیال میں موجود ہے اور استدلال کا موقوف علیہ بھی ہے۔ تاہم چونکہ استدلال کے وقت وہ صاف صاف ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہم استدلال کے وقت سے کام لے رہے ہیں۔ اس لئے استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ استدلال کے لئے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ کون سے مقدمات ہمارے پیش نظر ہیں باقی دو مقدمات جن کی طرف ہمارے ذہن کو بالذات التفات نہیں ہے گو وہ



ہمارے ذہن میں موجود ہیں اور دراصل ان کی ہی مدد سے ہم استدلال میں محسوس نہیں ہوتے اب جب کہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کے تصور سے ملزوم کا تصور ہو سکتا ہے۔ اور دیگر مقدمات کی ترتیب کی ضرورت نہیں پڑتی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی صورتوں میں صرف ایک قضیہ استدلال کے لئے کافی ہو سکتا ہے مثلاً اگر ہم آفتاب کے طلوع ہونے پر استدلال کرنا چاہیں تو دن نکلا ہوا ہے۔ اس صورت میں صرف صغریٰ کافی ہے۔ کبریٰ کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے لئے کافی ہے۔ اس لئے جب ہم نے کہا کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم نے لازم یعنی دن کا ذکر کیا اور لازم کا ذکر ملزوم کے تصور کیلئے کافی ہے۔ حسن بن موسیٰ نو بختی نے کتاب الآراء والدیانات میں لکھا ہے۔

وقد يستدل الانسان اذا شاهد الامر على ان له مؤثر اول ككتابته على ان له كاتبان

غير ان يحتاج في استدلاله على صحته ذالك الى المقدمتين. (۶۷)

یہی وجہ ہے کہ عام آدمی روزانہ کاروبار میں ہر وقت صرف صغریٰ سے استدلال کرتے ہیں کبریٰ کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا ایک جاہل سے پوچھو کہ زراعت کیوں نہیں ہوئی وہ کہے گا کہ پانی نہیں ہوا اور صرف اس قدر کہنا مستلزم ہوگا کیونکہ زراعت کا نہ ہونا پانی کے نہ ہونے کیلئے لازم ہے۔ باقی یہ دعویٰ کہ کبریٰ ذکر نہیں کیا جاتا لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو ہر قسم کے قیاسات میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں اور بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہیں اس امر کے فیصلہ کے لئے کہ دلیل کن مقدمات پر موقوف ہے یہ نہیں دیکھنا چاہئے کہ سلسلہ بہ سلسلہ یہ توقف کہاں تک پہنچتا ہے بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہئے کہ جس وقت ہم کو ایک نتیجہ کا ادراک ہوا تو کون سے مقدمات بالذات ہمارے پیش نظر تھے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آفتاب نکلا ہے کیونکہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم کو صاف نظر آتا ہے کہ آفتاب نکلنے کا ادراک ہم کو دن کے ادراک کی وجہ سے ہوا ہے اس کے سوا اور کوئی مقدمہ پیش نظر نہیں ہوتا باقی یہ کہنا کہ کبریٰ مذکور نہیں لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو کبریٰ کے سوا اور بھی بہت سے مقدمات فی الذہن ہوتے ہیں۔ کیا ان سب کو استدلال کا جزء کہا جاسکتا ہے اس کا کوئی قائل نہیں۔

### شکل اول سے نتیجہ کا حصول

اثبات مطالب میں سب سے زیادہ (شکل اول) کا رآمد ہے دوسری شکلوں کا انتاج اسی بناء پر ہے کہ وہ شکل اول کی صورت میں بدل سکتی ہیں لیکن شکل اول بھی بعض اوقات بے فائدہ ثابت ہوتی ہے۔ شکل اول کے استنتاج کا مدار اس پر ہے کہ پہلے عام کیلئے ایک حکم ثابت کرتے ہیں پھر ایک چیز کو اس عام کے تحت داخل کرتے ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حکم اس خاص کو بھی ثابت ہے مثلاً جب یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے تو کہتے ہیں کہ العالم متغیر، کل متغیر حادث اس شکل میں متغیر عام ہے اور عالم خاص پہلے متغیر کے لئے حدوث ثابت کیا کہ عالم متغیر کے افراد میں ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم بھی حادث ہے غرض شکل اول کا ماحصل یہ ہے کہ پہلے عام کیلئے کلیتہً ایک حکم ثابت کیا جائے اور اس لئے غور طلب یہ ہے کہ موجب کلیہ کیونکر بنتا ہے اس کے صرف تین طریقے ہیں۔

(۱) محمول موضوع کا ذاتی ہو کیونکہ اس صورت میں موضوع کا ہر فرد خواہ مخواہ محمول کے ساتھ متصف ہوگا۔

(۲) ذاتی نہ ہو لیکن استقرار سے یہ معلوم کیا گیا ہو کہ موضوع کا ہر فرد محمول کے ساتھ متصف ہے۔

(۳) استقراء کے ذریعہ جو کلیہ قائم ہوگا اس کا کبریٰ بنانا بالکل بے کار ہوگا۔ کیونکہ استقراء کے ذریعہ سے حد اوسط کے تمام افراد کا پہلے احاطہ ہو چکا ہے اور انہیں افراد میں اصغر بھی ہے مثلاً اگر ہم سرکہ کا بارد ہونے پر اس طرح استدلال کریں کہ سرکہ کھٹا ہے اور ہر کھٹی چیز بارد ہے اس لئے سرکہ بارد ہونا ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے اسلئے استقراء کے یہی معنی ہیں کہ تمام کھٹی چیزوں کا حال معلوم کیا جائے جن میں سرکہ بھی داخل ہے اگر استقراء کے وقت سرکہ کا دریافت کرنا رہ گیا تو استقراء صحیح نہیں ہوا اور جب کہ سرکہ بارد ہونے کا علم حاصل کیا جائے۔ حاصل یہ کہ استقراء میں جزئیات کا علم پہلے حاصل ہوتا ہے پھر اس سے کلیہ قائم ہوتا ہے۔ اس بناء پر شکل اول میں جب کبریٰ استقرائی ہوگا تو شکل اول بیکار ہوگا کیونکہ استقراء کے ذریعے سے اصغر کا اکبر کے ساتھ متصف ہونا پہلے ہی معلوم ہے۔

اب شکل اول کے ذریعہ سے اس کے معلوم کرنے کی ضرورت ہے مثلاً کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ انسان ماشی ہے اور اس کے لئے دلیل یہ قائم کی کہ انسان حیوان ہے اور تمام حیوان ماشی ہیں لیکن ان حیوانات میں انسان کا ماشی ہونا اس کو پہلے معلوم ہوا اور حیوان کا ماشی ہونا اس کے بعد اور جب انسان کا ماشی ہونا پہلے معلوم ہو چکا تو اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ کوئی اس ذریعہ سے انسان کا ماشی ہونا ثابت کرے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے ایسا کرنا صرف بے فائدہ نہیں بلکہ اس میں دور لازم آتا ہے کیونکہ اس شخص کے استدلال کی بناء پر انسان کا ماشی ہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے تمام حیوانات کا ماشی ہونا ثابت نہ ہو۔

تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر ثابت ہوگا۔ دوسری صورت میں بھی یعنی کہ محمول موضوع کا ذاتی ہو شکل اول بیکار ہوگی کیونکہ اس صورت میں ضرور ہے کہ محمول اصغر کا جزء ہو اور حد اوسط عام ہو مثلاً کل انسان حیوان وکل حیوان حساس، اس مثال میں انسان کا حساس ثابت کرنا مقصود ہے اگر اس نے یوں ثابت کیا کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان حساس ہے اس لئے ہر انسان بھی حساس ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جب صغریٰ میں کسی کو یہ معلوم ہو کہ ہر انسان حیوان ہے تو اسی وقت اسے کو یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ہر انسان حساس ہے کیونکہ حساس ہونا، خود حیوان کی حقیقت میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے اس لئے یہ کیونکر ممکن ہے کہ کسی کو کل کا علم ہو اور جزء کا علم نہ ہو۔ انسان کا حساس ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے تب اس کا حیوان ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اس لئے اگر صغریٰ یعنی انسان کا حیوان ہونا کسی کو معلوم ہے تو اس کا حساس ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگا۔ اس صورت میں کبریٰ کے ساتھ ترکیب دینے کی کیا ضرورت ہے۔ حقیقت یہ کہ شکل اول صرف اس صورت میں مفید ہوتی ہے کہ جب کبریٰ کا علم تقلیدی ہوتا ہے مثلاً ایک طبیب نے کہا کہ تمام کھٹی چیزیں بارد ہوتی ہیں۔ ہم نے اس کو تسلیم کر لیا۔ اب جو چیز کھٹی نظر آئے گی تو ہم کو یقین ہو جائے گا کہ وہ بارد ہے کیونکہ ہم نے اس کلیہ کو اپنی تحقیقات اور استقراء سے معلوم نہیں کیا ہے۔ اس لئے ہم نے اس کے ہر فرد کا احاطہ نہیں کیا اور اسلئے سرکہ کا بارد ہونا پہلے سے معلوم نہ تھا جب ہم نے اس کو پایا تو فوراً یہ مقدمات ذہن میں آئیں گے کہ یہ کھٹا ہے اور جس قدر کھٹی چیزیں ہوتی ہیں سب بارد ہوتی ہیں اس لئے یہ بارد ہے۔ جن صورتوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں بدیہی ہوں اس صورت میں بھی شکل اول محض بیکار ہوگی۔ (حالانکہ اہل منطق کے نزدیک ایسی صورتوں میں شکل اول زیادہ بدیہی ہے۔ مثلاً یہ آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے" اس لئے یہ جلاتی ہے" یہ استدلال محض لغو ہے کیونکہ انسان کو پہلے آگ کے خاص خاص افراد کے جلانے کا علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پھر وہ کلیہ قائم کرتا ہے کہ ہر آگ جلاتی ہے اس بناء پر آگ کے ایک خاص فرد کے جلانے کا علم اس کو پہلے حاصل ہو چکا ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ اس نے خود آگ کا تجربہ کیا ہو بلکہ کسی سے سنا ہو کہ آگ جلاتی ہے پھر اس نے آگ کو دیکھا تو اس صورت میں اس کا یہ استدلال صحیح ہوگا یہ آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے اس لئے یہ جلاتی ہے لیکن یہ

وہی صورت ہے کہ اس کو کبریٰ کا علم تقلید سے حاصل ہوا ہے اور اس صورت میں شکل اول کا مفید ہونا خود تسلیم کیا گیا ہے۔  
محض استفادہ مزید کے لئے اصطلاحات منطقہ کی وضاحت پیش کی جاتی ہے جو ایک نایاب رسالہ ”معین المنطق“ سے حاصل کی گئی ہیں۔

### اصطلاحات منطقہ

تصور فقط: وہ علم ہے جس میں کسی قسم کا حکم نہ ہو یا جس میں نسبت کا اعتقاد نہ ہو۔  
تصدیق: وہ علم ہے جس میں کسی کا حکم ہو یا جس میں خبر کا اعتقاد ہو۔ جیسے خدا ایک ہے یا اس کا کوئی شریک کوئی نہیں ہے۔  
ایجاب: ایقاع نسبت کا نام ہے جیسے محمد ﷺ خدا کے رسول ہیں۔ تو رسول اللہ ﷺ ہونے کی نسبت ہم نے محمد کے ساتھ قائم کی۔  
سلب: انتزاع نسبت کا نام ہے جیسے کہیں کہ خدا محتاج نہیں ہے تو محتاج ہونے کی نسبت خدا سے انتزاع یعنی دور کر دی۔

### بحث الالفاظ

تنبیہ: منطقی بالذات معنی سے بحث کرتے ہیں۔ مگر معنی کا سمجھنا اور سمجھانا بغیر الفاظ کے ممکن کے نہیں ہے یہی سبب ہے کہ کچھ حصہ الفاظ کا بیان کیا جاتا ہے۔

ولالت: کسی شے کا اس طرح ہونا۔ کہ جب ہم اس کو جانیں تو اس کے جاننے سے ہمیشہ دوسری شے کا نال لازم آئے۔ اس کے دوطرف ہیں دال و مدلول۔

دال: جس سے کسی شے کو جانیں۔

مدلول: جو کسی شے سے جانا جائے۔ دلالت کی تین قسمیں ہیں عقلیہ وضعیہ طبعیہ ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ اسی طرح طبعیہ اور وضعیہ بھی اس طرح دلالت کی کل چھ قسمیں نکلتی ہیں عقلیہ لفظیہ، عقلیہ غیر لفظیہ، طبعیہ لفظیہ، طبعیہ غیر لفظیہ، وضعیہ لفظیہ، وضعیہ غیر لفظیہ۔

عقلیہ: وہ دلالت ہے جو باعتبار اقتضائے عقل کے ہو لفظیہ جیسے دلالت لفظ کی پکارنے والے کے وجود پر غیر لفظیہ جیسے دلالت مصنوع کی وجود صالح پر۔

طبعیہ: وہ دلالت ہے جو باعتبار اقتضائے طبع کے ہو لفظیہ جیسے دلالت جیسے آہ کی درد پر غیر لفظیہ جیسے دلالت سرخی کی شرمندگی پر۔

وضعیہ: وہ دلالت ہے جو باعتبار اقتضائے وضع کے ہو لفظیہ جیسے تمام اصطلاحات نحویہ صرفیہ منطقہ غیر لفظیہ جیسے میل یا فرا نگ کی دلالت مسافت کے اندازہ پر۔

وضع: کسی شے کو کسی کے ساتھ اس طرح خاص کرنا کہ جب شے اول کو سمجھیں تو اس سے شے ثانی کو بھی سمجھ لیں۔ منطقی ان چھوں دالالتوں میں سے صرف دلالت وضعیہ لفظیہ سے بحث کرتے ہیں کیونکہ تمام معانی کا سمجھنا اور سمجھنا صرف اسی کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے دلالت لفظیہ و وضعیہ کی تین قسمیں ہیں مطابق، تفسیمی، انتزاعی۔

مطابق: وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے تمام معنی موضوع لہ پر دلالت کرے۔ دلالت لفظ انسان کی تمام معنی حیوان اور ناطق پر۔

تفسیمی: وہ دلالت کرتا ہے جس میں لفظ اپنے جزو معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے دلالت لفظ انسان کی صرف معنی حیوان یا ناطق پر۔

الانتزاعی: وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے خارج معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے دلالت ہے لفظ انسان کی قابل علم اور قابل صنع

الکتابت پر دلالت التزامی کرے۔ بغیر لزوم ڈھنی کے یہ دلالت نہیں پائی جاتی۔

لزوم ڈھنی: امر خارج کا اس طرح سے ہوتا ہے کہ تصور موضوع لہ کا بغیر اس کے تصور کے محال ہو جو لفظ اپنے معنی ہر بالمطابقت دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

مفرد: وہ لفظ ہے جس میں لفظ کے جزو کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر مقصود نہ ہو جیسے حیوان ناطق کسی کا نام ہو۔

مربک: وہ لفظ ہے جس میں لفظ کے جزو کی دلالت معنی مقصود کے جزو پر مقصود ہو جیسے خالق العباد بندے کے پیدا کرنے والے پر مفرد کی تین قسمیں ہیں اسم، کلمہ، اداات۔

اسم: وہ مفرد ہے جو اپنے معنی مستقل پر دلالت کرے اور اپنی ہیئت صغیہ وجہ سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

کلمہ: وہ مفرد ہے جو اپنے معنی مستقل پر دلالت کرے اور اپنی ہیئت صغیہ کی وجہ سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن ہو۔

اداات: جو معنی مستقل نہ رکھے اس کی سات قسمیں ہیں (ا) علم (ب) متواطی (پ) مشکلک (ج) مشترک (د) منقول (ر) حقیقت و مجاز

## دلیل حصر

اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر واحد ہیں تو متعین ہیں یا غیر متعین اگر متعین ہیں اور ضمیر اور اشارہ اور معبود نہیں ہے تو علم اگر متعین نہیں تو یا اس کا صدق اپنے ہر فرد پر برابر ہے یا نہیں۔ اگر برابر ہے تو متواطی اگر برابر نہیں ہے تو بلکہ اس میں تفاوت ہے اولیٰ اور اقدم کا مشکلک اور اگر اس کے معنی کثیر ہیں تو اس کی وضع ہر معنی کے لئے برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہیں تو مشترک اگر برابر نہیں ہے بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر دوسرے معنی میں مستعمل ہوا تو اول متروک ہو گئے یا نہیں اگر متروک ہو گئے تو منقول اگر متروک نہیں ہوئے تو معنی اول میں اگر مستعمل ہو تو حقیقتہً اور معنی ثانی میں مستعمل ہو تو مجاز۔

علم: وہ اسم ہے جس کے معنی واحد اور متعین ہوں اور اسم اشارہ ضمیر معبود نہ ہو جیسے یونس اور یس و قطب۔

متواطی: وہ اسم ہے جس کے معنی واحد غیر متعین ہوں اور اس کا صدق اپنے ہر فرد پر مساوی ہو جیسے انسان۔

مشکلک: وہ اسم ہے جس کے معنی واحد اور غیر متعین ہوں اور اس کا صدق اپنے افراد پر برابر نہ ہو بلکہ اولیٰ و اقدم کا تفاوت ہو۔

اقدم: شے اول پر صادق آنا علت بن گیا ہو شے ثانی پر صادق آنے کی جیسے وجود بہ نسبت واجب تعالیٰ اور ممکن کے کیونکہ وجود واجب علت بن گیا ہے ممکن پر صادق آنے کی۔

واجب: جس کا وجود ضروری ہو۔

ممکن: جس کا نہ وجود ضروری ہو نہ عدم۔

ممتنع: جس کا عدم ضروری ہو۔

مشترک: وہ اسم ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور اس کی وضع ہر معنی کے لئے مساوی ہو جیسے لفظ عین۔

منقول: وہ اسم ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور اس کی وضع ہر معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں مستعمل ہوا اور معنی اول متروک ہو گئے ہوں اس کی تین قسمیں ہیں منقول عرفی شرعی منقول اصطلاحی

منقول عرفی: جس کا ناقل عرف عام ہو جیسے دابہ کہ پہلے موضوع ہوا ان تمام چیزوں کے لئے جو زمین پر چلیں مگر عرف عام نے صرف چوپایوں کے لئے نقل کر لیا۔

منقول شرع: جس کی ناقل شرع ہو جیسے الصلوٰۃ کہ پہلے دعا کے معنی میں تھا۔ اور اب ارکان مخصوصہ میں مستعمل ہے۔

منقول اصطلاحی: جس کی ناقل کوئی خاص جماعت ہو جیسے نحویوں کی اصطلاح۔

حقیقت: حقیقت وہ اسم ہے جو اپنے موضوع لہ اول میں مستعمل ہو جیسے لفظ شیر کہ اس کی وضع حیوان مفترس کے لئے تھی مگر بہادر آدمی کو بھی کہتے ہیں اگر درندہ کے معنی میں مستعمل ہو تو حقیقت ہے

مجاز: وہ اسم ہے جو اپنے ثانی موضوع لہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ شیر جب بہادر آدمی کے معنی میں مستعمل ہو مرکب کی دو قسمیں ہیں تام و ناقص۔

تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو ایجاب جیسے خدا عادل ہے نماز روزے فرض ہیں سب جیسے۔ (حضرت) عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے نہیں ہیں خدا طاعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر غیر خبر۔

خبر: وہ مرکب تام ہے جو متحمل بر صدق و کذب ہو اس کو قضیہ بھی کہتے ہیں۔

غیر خبر: جس میں صدق اور کذب ہو اس کو قضیہ بھی کہتے ہیں۔

امر: جو برابری کے ساتھ دلالت کرے اگر طلب فعل پر صیغہ دلالت کرے استعلا کے ساتھ۔

سوال: جو طلب فعل پر عجز انکساری کے ساتھ دلالت کرے۔

التماس: جو برابر کے ساتھ طلب فعل پر دلالت کرے۔ اس کو تنبیہ کہتے ہیں۔ اور اسی میں انشاء کی بقیہ قسمیں داخل ہیں۔ مرکب ناقص کی بھی دو قسمیں ہیں۔

### تقیدی، غیر تقیدی

تقیدی: جس میں جزو ثانی جزو اول کی قید ہو جیسے رسول اللہ ﷺ۔

غیر تقیدی: جس میں جزو ثانی اول کی قید نہ ہو جیسے فی الصلوٰۃ

مرادف: ایسے دو لفظ ہیں جن کے معنی ایک ہوں جیسے اسد اور لیٹ کہ دونوں کے معنی شیر کے ہیں۔

متباہان: ایسے دو لفظ ہیں جن کے معنی مختلف ہوں جیسے حجر اور شجر۔

### بحث المعنی

معنی: جو چیز ذہن میں حاصل ہو اس کو مفہوم بھی کہتے ہیں مفہوم کی دو قسمیں ہیں جزئی، کلی۔

جزئی: وہ مفہوم ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر صادق نہ آئے یا اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع ہو جیسے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کلی: وہ مفہوم ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آئے یا اس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔

### کلیات خمس

کلی کی پانچ قسمیں ہیں نوع، جنس، فصل، خاصہ، عرض عام



## دلیل حصر

کلی اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا داخل حقیقت ہوگی یا خارج حقیقت اگر عین ہے تو نوع اگر داخل ہے تو یا اپنے افراد کے مساوی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جنس، اگر مساوی ہے تو فصل اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر داخل حقیقت ہے تو یا تمام میں مشترک ہے یا نہیں، اگر ہے تو جنس اگر نہیں ہے تو فصل اگر خارج حقیقت ہے تو ایک حقیقت کے ساتھ مختص ہے یا نہیں۔ اگر مختص ہے تو خاصہ ورنہ عرض عام۔

مفارق: وہ عرض ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا ممکن ہو اس کی بھی دو صورتیں ہیں سربلج جیسے سرفی شرمندگی کی بطنی الزوال جیسے شباب یا جوانی لازم کی دو قسمیں ہیں بین، غیر بین۔

بین: وہ لازم ہے جس کے لزوم پر دلیل کی حاجت نہ ہو جیسے فردیت واحد کے لئے

غیر بین: وہ لازم ہے جس کے لزوم پر دلیل کی حاجت ہو جیسے حدوث عالم

## نسب اربعہ

نسبت کی چار قسمیں ہیں مساوی، عام خاص مطلق، عام خاص من وجہ تباہن۔

مساوی: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے فرد پر صادق آتی ہو۔ جیسے انسان اور ناطق میں جو نسبت ہے۔

عام خاص مطلق: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں صرف کسی جانب سے صدق کلی ہو جیسے حیوان اور انسان میں جو نسبت پائی جاتی ہے۔

عام خاص من وجہ: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں کسی جانب سے صدق کلی نہ ہو جیسے انسان اور ایض میں جو نسبت ہے۔ تباہن: وہ نسبت ہے جو ایسی دو کلیوں میں پائی جائے جس میں کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو جیسے حجر اور شجر میں جو نسبت پائی جاتی ہے جزئی کا اطلاق کبھی جزئی اضافی میں بھی ہوتا ہے اس طرح نوع کا بھی نوع اضافی میں۔

جزئی اضافی: وہ مفہوم ہے جو کسی عام مفہوم کے تحت ہو جیسے انسان حیوان کے تحت ہے۔

نوع اضافی: وہ مفہوم ہے جو بلا واسطہ کسی جنس کے تحت ہو جیسے حیوان کہ جسم نامی کے تحت ہے۔

## معرفات

تعریف: جو کسی شے پر اس شے پر محمول ہو کہ اس کے علم کا فائدہ دے اس کی چار قسمیں ہیں۔ حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص۔

حد تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان اور ناطق سے

حد ناقص: وہ معرف ہے جو جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق ہو۔

رسم تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔

رسم ناطق: وہ معرف ہے جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک سے محض خاصہ اور عرض عام سے جو تعریف ہوتی ہے اس کو بھی رسم کہتے ہیں۔ تعریف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور لفظی۔



حقیقی: وہ تعریف ہے جس سے ایسی چیز کا علم حاصل ہو جو پہلے سے نہ تھا۔  
لفظی: وہ تعریف ہے جو کسی لفظ کے معنی کی تفسیر کرے۔

### تصدیقات

قضیہ: وہ قول ہے جس کے کہنے والے کو بغیر کسی قرینے کے سچا اور جھوٹا کہہ سکیں قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔ حملیہ شرطیہ۔  
حملیہ: وہ قضیہ ہے جس کی ترکیب ایسے دو لفظوں سے ہو جو مفرد یا حکم میں مفرد کے ہوں یا اس میں کسی شے کے ثبوت یا نفی کا حکم کریں۔ جیسے اللہ موجود اللہ لیس بظلام۔  
شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس کی ترتیب دو قضیوں سے ہو یا اس میں کسی شے کے ثبوت یا نفی کا حکم نہ ہو۔

### حملیات

قضیہ حملیہ جز و اول کو موضوع اور ثانی کو محمول اور جو ان کے مابین تعلق ہے اس پر جو لفظ دال ہو اس کو رابطہ کہتے ہیں اور شرطیہ کی جز و اول کو مقدم اور ثانی کو تالی قضیہ حملیہ کی باعتبار موضوع کے چار قسمیں ہیں شخصی طبعیہ محصورہ مہملہ۔

### دلیل حصر

قضیہ حملیہ کا موضوع جزئی حقیقی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو شخصی اور مخصوصہ اگر کلی ہے تو حکم افراد پر ہے یا مفہوم اور ذات پر اگر مفہوم پر ہے تو طبعیہ اگر افراد پر ہے تو مقدار افراد کی بیان کی گئی ہے یا نہیں اگر بیاں کی گئی تو محصورہ اور مسورہ ورنہ مہملہ۔

شخصیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع جزئی حقیقی یا شخص معین ہو جیسے القرآن کتاب اللہ اس کو مخصوصہ بھی کہتے ہیں۔

طبعیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع جزئی حقیقی یا حکم اس کے مفہوم پر ہو جیسے الانسان نوع

محصورہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم افراد موضوع پر اور اس کی مقدار بھی بیان کی گئی ہو اس کو مسورہ بھی کہتے ہیں۔

مسورہ: وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ سے مقدار بیاں کی جائے محصورہ کی چار قسمیں ہیں موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کلیہ کا سو رکھ جزئیہ کا بعض سالیہ کا لاشی لا واحد جزئیہ کا بعض لیس بعض لیس کل جیسے بعض الناس مغفور۔ کل نبی معصوم لاشی بشرک مغفور بعض الصلوٰۃ لیس لغرض۔

مہملہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کے افراد پر ہو لیکن اس کی مقدار نہ بیان کی گئی ہو جیسے المسلم فی الجنۃ۔ پھر قضیہ حملیہ کی باعتبار وجود موضوع کے تین قسمیں ہیں خارجیہ حقیقیہ ذہنیہ۔

خارجیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع نفس الامر اور خارج میں ہو جیسے اللہ رازق، اللہ قادر

حقیقیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع مقدرة الوجود ہو جیسے العطا طائر الدجال رجل حی۔

ذہنیہ: وہ حملیہ ہے جس کا موضوع فی الواقع ذہن میں ہو پھر قضیہ حملیہ کی باعتبار اطراف یعنی موضوع اور محمول کے تین قسمیں ہیں معدولہ، محصلہ، بیطلہ۔

معدولہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جز و واقع ہو اس کی تین قسمیں ہیں معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول اور معدولۃ الطرفین۔

معدولۃ الموضوع: جس میں حرف سلب موضوع کا جزو واقع ہو جیسے الملاحی جہاد  
 معدولۃ المحول: جس میں حرف سلب محمول کا جزو واقع ہو جیسے الجماد لاجی  
 معدولۃ الطرفین: جس میں حرف سلب دونوں کا جزو واقع ہو الملاحی لا عالم  
 مخلصہ: وہ جملیہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جزو نہ ہو اور وہ قضیہ موجب ہو جیسے عذاب الخریق  
 بسیطہ: وہ جملیہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جزو نہ ہو اور وہ قضیہ سالبہ ہو جیسے محمد لیس بساحر

## موجہات

پھر قضیہ جملیہ کی باعتبار نسبت کے دو قسمیں ہیں موجبہ اور مطلقہ

موجبہ: وہ قضیہ جملیہ ہے جس میں قضیہ کی نسبت کی کیفیت بیان کیا جائے وہ نسبت جس لفظ سے بیان کیا جاتی ہے اس کو جہت کہتے ہیں۔  
 مطلقہ: وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کی کیفیت نہ بیان کی جائے موجبہ کی دو قسمیں ہیں۔ بسیطہ، مرکبہ،  
 بسیطہ: وہ موجبہ ہے جس میں ایک نسبت ہو۔

مرکبہ: وہ موجبہ جس میں نسبتیں ایسی ہوں جو ایجاب و سلب میں مختلف اور صدق و کیت میں متفق ہوں۔ اس میں دو قسمیں ہوتے ہیں۔ ایک صراحتہ مذکور ہوتا ہے اور ایک کی طرف لا ضرورت یا لا دوام اشارہ ہوتا ہے۔ بسیطہ کی چار قسمیں ہیں، ضروریہ، مطلقہ، دائمہ، ممکنہ، ضروریہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ کی چار قسمیں ہیں ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، ضروریہ مطلقہ وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت محمول کا موضوع کے لئے یا سلب محمول کا موضوع سے جب تک ذات موضوع کی موجودہ ضروری ہے۔ جیسے "بالضرورة کل انسان حیوان وبالضرورة لاشئ من الانسان بحجر"

مشروطہ عامہ: وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت محمول کا یا سلب محمول کا موضوع سے جب تک موضوع کسی وصف کے ساتھ موصوف ہے ضروری ہو جیسے "بالضرورة کل کاتب متحرک الا صلیح مادام کاتب بالضرورة لاشئ من المؤمنین بکافر مادام مومن"۔  
 وقتیہ مطلقہ: وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت محمول کا موضوع کے لئے یا سلب محمول کا موضوع سے کسی وقت معین میں ضروری ہو جیسے "بالضرورة کل کاتب متحرک وقت حیولۃ الارض"۔

منتشرہ مطلقہ: وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت محمول کا یا سلب محمول کا موضوع کے لئے وقت غیر معین میں ضروری ہو۔ جیسے بالضرورة کل انسان تنفس فی وقت ما۔ مطلقہ کی بھی دو قسمیں ہیں مطلقہ عامہ حنیہ مطلقہ۔

مطلقہ عامہ: وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت محمول کا یا سلب محمول کا کافی الواقع یعنی بالفعل ہو جیسے کل انسان کاتب بالفعل۔  
 حنیہ مطلقہ: وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت محمول کا موضوع کے لئے یا اس کا سلب اوقات وصف میں سے کسی وقت میں واقع ہو۔ جیسے کل کاتب متحرک الا صلیح مادام کاتب دائمہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ دائمی ہو جیسے بالدوام کل فلک متحرک  
 عرفیہ عامہ: وہ موجبہ ہے جس میں ثبوت یا سلب محمول کا موضوع کے لئے جب تک موضوع کسی وصف کے ساتھ موصوف ہے دائمی ہو جیسے بالدوام کل کاتب متحرک الا صلیح مادام کاتب ممکنہ کی چار قسمیں۔ ممکنہ عامہ، حنیہ ممکنہ، عرفیہ ممکنہ، دائمہ ممکنہ۔

ممکنہ عامہ: وہ موجبہ ہے جس کا جانب مخالف ضروری نہ ہو۔ جیسے بالامکان العام کل انسان حیوان۔ حنیہ ممکنہ وہ موجبہ ہے کہ جس میں قضیہ کی جانب مخالف اوقات وصف میں ضروری نہ ہو۔ جیسے بالامکان العام کل کاتب متحرک الا صلیح کلین ہو کاتب۔

عرفیہ ممکنہ: وہ موجد ہے جس میں قضیہ کی جانب مخالف وقت معین میں ضروری ہو جیسے بالامکان العام کل قمر مخفف وقت حیلولۃ الارض۔  
 دائمہ ممکنہ: وہ موجد ہے جس میں قضیہ کی جانب مخالف کسی وقت میں ضروری نہ ہو۔ جیسے بالامکان العام کل انسان تنفس فی وقت ما۔ مرکبہ کی سات قسمیں ہیں۔ مشروط خاصہ، وقعیہ، منتشرہ عرفیہ خاصہ، وجودیہ، لا ضروریہ، وجودیہ لا دائمہ، ممکنہ خاصہ۔  
 مشروط خاصہ: وہ مشروط عامہ ہے جو مقید ہوا دوام ذاتی سے جیسے بالضرورة کل کاتب متحرب الا صلیح مادام کاتباً دائماً۔ وقعیہ مطلقہ وہ مطلقہ ہے جو مقید ہوا دوام ذاتی سے جیسے بالضرورة کل قمر مخفف وقت حیلولۃ الارض لا دائماً۔  
 وجودیہ لا دائمہ: وجودیہ لا دائمہ وہ مطلقہ عامہ ہے جو مقید ہوا دوام ذاتی سے جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالعدم الذاتی۔  
 وجودیہ لا ضروریہ: وہ متعلق عامہ ہے جو مقید ہوا لا ضرورۃ ذاتی سے جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورة۔  
 ممکنہ خاصہ: وہ قضیہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ قضیہ دونوں جانب ضروری نہیں جیسے کل انسان کاتب بالامکان الخاص بلا ضرورۃ جانب لا موافق لا دام اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف اور لا ضرورۃ ممکنہ عامہ کی طرف۔

## شرطیات

شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔ متصلہ، منفصلہ۔

متصلہ: وہ شرطیہ ہے جس میں ایک شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا حکم کریں۔ دوسری شے کے ثبوت کی تقدیر پر جیسے ان کانت الشمس طالعتہ فالنہار موجود ویس البتہ ان کانت الشمس فاللیل موجودہ پہلا موجد دوسرا سالبہ ہے۔ شرطیہ متصلہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ لزومیہ۔ اتفاقیہ لزومیہ: وہ متصلہ ہے جس میں اتصال کسی علاقہ کی وجہ سے ہو۔ علاقے تین ہیں۔ اول مقدم تالی۔ علت معلول ہوں۔ دوسرے دونوں معلول ہوں کسی تیسری علت کے تیسرے دونوں میں علاقہ تضایف ہو۔

علت: جو کسی وجود کا باعث ہو۔

معلول: جو کسی سے موجود ہوا ہو۔

تضایف: ایسی دو چیزوں کے تعلق کا نام ہے جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے اب اور ابن۔

منفصلہ: وہ شرطیہ ہے جس میں منافات یا عدم منافات کا حکم ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلط۔

حقیقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں منافات یا عدم منافات یا صدق اور کذب دونوں میں ہو یعنی دونوں ایک ساتھ اجتماع نہ ہو ارتقاع جیسے العدد اما زوج او فرد۔

مانعۃ الجمع: وہ منفصلہ ہے جس میں محض صدق میں منافات یا عدم منافات ہو یعنی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے مگر خلط ممکن ہے جیسے ہذا الشمس اما شجر او حجر۔

مانعۃ الخلط: وہ منفصلہ ہے جس میں محض کذب میں منافات یا عدم منافات ہو یعنی دونوں سے خلط نہیں ہو سکتا ممکن ہے کہ جمع ہو جائیں جیسے زید امانی البحر او لیغرق پھر منفصلہ کی باعتبار کیفیت تنائی کی دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ، اتفاقیہ۔

عنادیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں منافات اجزا کی ذات یعنی کسی علاقہ کی وجہ سے ہو۔

اتفاقیہ: وہ منفصلہ ہے جس میں منافات بغیر کسی علاقہ کے ہو۔ پھر شرطیہ کی باعتبار مقدم کی چار قسمیں ہیں۔ کلیہ، جزئیہ، شخصیہ، مہملہ۔

کلیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی جمع تقدیر پر حکم ہو جیسے کما کانت الشمس طالعتہ فالنہار موجود

جزئیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی بعض تقدیر پر حکم ہو جیسے ”قد یکون اذا کان شیء حیوانا کان انسانا“  
 شخصیہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی معین تقدیر پر حکم ہو ”ان جنتنی الیوم فاکرمک“  
 مہملہ: وہ شرطیہ ہے جس میں مقدم کی کسی تقدیر کا بیان نہ ہو۔ جیسے اذا کان الانسان رسولا کان نبیا۔

### تناقص

تناقص: دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ لہذا نہ صدق ایک کا مستلزم ہو دوسرے کے کذب کو یا کذب اس کا دوسرے کے صدق کو باقی ان آٹھ چیزوں میں اتحاد ہونا چاہیے

در تناقص ہشت وحدت شرط و

وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافہ جز و کل

قوت و فعل است در آخر زمان

عکس مستوی: عکس کی دو قسمیں ہیں۔ عکس مستوی، عکس نقیض قضیہ کے طرفین کو اس طرح ایک دوسرے کی جگہ کر دینا کی ان کا صدق اور کیف علیٰ حالہ باقی رہے۔

مذہب قدما: طرفین قضیہ کے نقیض کو اس طرح ایک دوسرے کی جگہ رکھیں کہ وہ ایجاب و سلب میں مختلف ہوں عکس نقیض میں موجبات کا حکم وہی ہے جو عکس میں مستوی سوال کا اور اسی طرح یہاں کے سوال کا وہی حکم ہے جو وہاں کے موجبات کا۔

### قیاسات

قیاس: وہ قول ہے جس کی ترکیب ایسے قضیوں سے ہو کہ جب مان لیے جائیں تو بذاتہا دوسرے قول کو مستلزم ہوں دو قسمیں ہیں۔ اقترانی، استثنائی۔

اقترانی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بترتیبہ بالفعل مذکور نہ ہو جیسے کل انسان حیوان و کل حیوان جسم فکل انسان جسم  
 استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا اس کا نقیض بترتیبہ مذکور نہ ہو جیسے كلما كانت الشمس طالعة فالنہار موجود لکن النہار موجود فالشمس طالعة

### اشکال

قیاس اقترانی: قیاس اقترانی میں جو قضیہ موضوع کی جگہ ہوتا ہے اس کو صغریٰ اور جو محمول کی جگہ ہو اس کو کبریٰ اور جو قیاس میں مکرر آئے اسے حد اوسط اور جولا زم قیاس ہوا سے نتیجہ کہتے ہیں۔

شکل: وہ ہیئت ہے جو حد اوسط کی وضع کی ترتیب سے پیدا ہو شکل کی چار قسمیں ہیں۔

اول: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ، کبریٰ دونوں میں محمول ہو جیسے کل ب، ج، وکل د، ج۔

دوم: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط صغریٰ، میں محمول اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو جیسے کل ب، ج، ولاشی من د، ج۔

سوم: وہ شکل ہے جس میں حد اوسط میں موضوع ہو جیسے کل ج ب وکل ج د۔

چہارم: وہ شکل ہے جس میں حداوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو جیسے کل ج ب وکل وج۔

## شرائط افواج

شکل اول صغریٰ موجبہ کبریٰ کلیہ۔

شکل ثانی      مقدماتین کلیہ کبریٰ۔

شکل ثالث صغریٰ موجبہ دونوں میں سے ایک کلیہ۔

شکل رابع اس کی ضرورت نہیں پڑھتی اس کا لکھنا بے سود ہے۔

ضرب

ضرب: وہ ہیئت ہے جو صغریٰ، کبریٰ کے ایجاب سلب میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہو۔ ضرب کی دو قسمیں ہیں۔ محتملہ، منته

متملہ: وہ ضرب ہیں جو محض احتمال عقلی سے پیدا ہوں۔ اور ان سے کوئی نتیجہ نہ نکلے اور انتاج کے شرائط سے ان کا اسقاط ہو جائے ہر شکل کی

ضربِ مہملہ سولہ نکلتی ہیں۔ جیسے صفائی موجب کلیہ لو اور اس کے ساتھ کبریٰ کی چاروں محصور سے چاروں کو اسی طرح صفائی کی چاروں

محصولہ لوہار ہر ایک کے ساتھ کبریٰ کی چاروں کو ملاؤ تو چار کو چار سے ضرب دینے سے سولہ ضربیں حاصل ہوئیں اسی طرح بقیہ اشکال

میں بھی سولہ سولہ ضربیں نکلتی ہیں۔

منتہی: وہ ضرور ہیں جن سے نتیجہ نکلتا ہو۔ اور شرائط انتاج کے بعد باقی رہے ہوں۔

ضروب ملته

شکل اول: چار صغریٰ موجب کلیہ صغریٰ موجب کلیہ کبریٰ، موجب جزئیہ کبریٰ موجب کلیہ۔

اسقاط: ایجاب صغریٰ سے آٹھ ضربیں ساقط ہو گئیں چار صغریٰ جب سالہ کلیہ ہو اس کے ساتھ کبریٰ چاروں چار صغریٰ جب سالہ جزئیہ ہو اور

چار کلیہ کبریٰ سے موجب جزئیہ اور سالبہ جزئیہ۔ شکل ثانی چار کلیہ صغریٰ موجب کلیہ کبریٰ سالبہ صغریٰ موجب جزئیہ کبریٰ سالبہ کلیہ صغریٰ

سالہ کلپیہ کبریٰ موجب کلپیہ کبریٰ سالہ جزئیہ کبریٰ موجب کلپیہ۔

اسقاط

شکل ثالث: آٹھ اختلافی مقدمتین سے چار کلیہ کبریٰ ہیں۔ چھ صغریٰ موجب کلیہ کبریٰ موجب کلیہ کبریٰ سالبہ کلیہ صغریٰ موجب جزئیہ

کبریٰ موجبِ کلیہ صغریٰ موجبِ کلیہ صغریٰ موجبِ کلیہ کبریٰ موجبِ جزئیہ۔

حجت کی تین قسمیں ہیں۔ قیاس، استقراء، تمثیل،

قیاس: امر کلی سے امر جزئی پر حکم کرنا۔

استقراء: امر جزائی سے کلی پر حکم کرنا۔

تمثیل: امر جزئی سے جزئی پر حکم کرنا۔ استقراء اور تمثیل مفید ظن اور قیاس مفید یقین ہیں۔

قیاس: قیاس کی چند قسمیں ہیں۔ برہانی، جدی، خطابی، شعری، مفصلی۔

برہانی: وہ قیاس ہے جو یقیناً سچ سے مرکب ہو۔

یقین: وہ اعتقاد ہے جو واقع کے مطابق ہو۔

جدلی: وہ قیاس ہے جس کی ترکیب مشہورات اور مسلمات سے ہو۔

خطابی: وہ قیاس ہے جس کی ترکیب مقبولات اور منظومات سے ہو۔

نظن: نسبت کا وہ علم راجح ہے جس کی جانب مخالف کو عقل تجویز کرے۔

شعری: وہ قیاس ہے جس کی ترکیب تخیلات سے ہو۔

خیالی: نسبت کا وہ علم ہے جس سے محکی عنہ اور مرجوع ہو۔ قیاس برہانی کی چھ قسمیں ہیں اولایات، مشاہدات، تجربیات، حدسیات، متواترات، فطریات۔

اولیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق محض موضوع محمول کے تصور کے بعد ہو جائے اور عقل کو کسی دوسری شے کی حاجت نہ پڑے۔

مشاہدات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق محض جو اس کے واسطہ اور اعانت سے ہو جائے اس کی دو قسمیں ہیں محسوسات و وجدانیات۔

محسوسات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق محض حواس ظاہر کے ذریعہ سے ہو جیسے آفتاب روشن ہیں۔

وجدانیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق حواس باطنہ کے ذریعہ سے ہو جیسے میں بھوکا ہوں۔

تجربیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق چند بار کے مشاہدے کے بعد کسی خفی قیاس سے حاصل ہو جیسے لمبی داڑھی چھوٹے سرو والا بیوقوف ہوتا ہے شریر لڑکا ذہین ہوتا ہے۔

حدسیات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق ایسے قیاس سے حاصل ہو جو موضوع محمول کے تصور کو لازم تو نہ ہو لیکن اس قیاس کا سمجھ میں آنا بہت ہی آسان ہو جیسے آئینہ آفتاب کے مقابل ہے اس کا نور آفتاب سے حاصل ہے۔

### متواترات

وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق کسی شے سے ممکن پر اتنے آدمیوں کی شہادت سے ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق اتفاق کر لینا عند العقل محال ہو جیسے سب آدمی حضرت آدم کی اولاد ہیں۔

فطریات: وہ قضایا ہیں جن کی تصدیق ایسے قیاس سے حاصل ہو جو قضایا کے موضوع محمول کے تصورات کو لازم ہو جیسے دو جفت تین طاق ہے۔ فطریات کی دو قسمیں ہیں۔ لمی، انی،

لمی: وہ برہان ہے جس میں علت سے معلول پر دلیل لائیں،

انی: وہ برہان ہے جس میں معلول سے علت پر دلیل لائیں۔ (۶۹)



## فصل دوم

## فلسفہ کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

انسان بالطبع صاحب فکر و عقل ہے انسانی شعور جب بیدار ہوتا ہے تو وہ اپنے مد مقابل ایک وسیع و عریض کائنات دیکھتا ہے جس کی حقیقت کو وہ سمجھنا چاہتا ہے۔ مختلف آرزوؤں جستجو اور اشتیاق کے ساتھ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے یہی غور و فکر کا نظام فلسفہ کہلایا۔ فلسفہ ایک یونانی اصطلاح ہے جو دو الفاظ کا مرکب ہے فلو کے معنی حب کے ہیں اور سفا (Sphia) کے معنی دانش و حکمت کے ہیں گویا اس کا مفہوم حب دانش ہے فلسفہ عقل و استدلال کے ذریعے کسی شے کی آخری اور انتہائی حقیقت کو دریافت کرنے کی کوشش نامکام ہے۔ ڈی بوئر (Deboer) کے مطابق فطرت کے ایک جامع نقطہ نظر کی تلاش اور اشیاء کی ہمہ گیر ترجیح کی کوشش فلسفہ کہلاتی ہے اس کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے۔

"Philosophy is an inquiry into the nature and existence." (70)

فلسفے کا خاص مسئلہ یہ ہے کہ حکیمانہ طور پر علم اور وجود کی اساس کی تحقیق کی جائے اور تمام حقیقتوں کا ربط ان کے ساتھ واضح کیا جائے۔ دنیا کو بحیثیت مجموعی فعلی واقعہ اور مظہر سمجھ کر اس کی علت العلل کی تلاش کیا جائے۔ دنیا کو ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جز و اور کل کے درمیان کیا تعلق ہے۔ اگر کائنات کو کل اور انسان کو جز قرار دیا جائے تو انسان کا اصل مقصد کیا ہے۔ اس کے مطابق انسان کو کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے۔ کائنات کل ہونے کی حیثیت سے ابتداء انتہا مابینت و مقصد کے اعتبار سے کیسی ہے۔ اس کا کوئی آغاز، انجام ہے یا نہیں۔ انسان آرزوؤں کے ساتھ یہ کائنات سازگار ہے یا نہیں۔ خیر و شر کی اصل حقیقت کیا ہے۔ انسان جس طرح فطرت طلب خیر کا تقاضا کرتی ہے وہ خیر کے حصول میں ارادہ اور اختیار رکھتا ہے یا نہیں کائنات کا کوئی مقصد بھی ہے یا نہیں؟ اس کائنات کا کوئی خالق ہے یا نہیں اور اس کے ہونے یا نہ ہونے کا ہماری زندگی پر کیا اثر پڑتا ہے۔ یہ تمام فلسفے کے مسائل ہیں اور اگر ایک خاص ترتیب سے ان میں نظم و ضبط پیدا کر لیا جائے تو یہی سوالات مذہب کے دائرہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

”یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور اس کی ترکیب کیا ہے۔ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے۔ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے۔ باعتبار اس مقام کے، ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے۔ یہ سوالات ہیں جو مذہب فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔“ (۷۱)

جہاں تک فلسفے اور مذہب کے بنیادی مسائل کا تعلق ہے تو اس میں یہ قدر مشترک پائی جاتی ہے۔ اگر فلسفہ حکمت کا نام ہے تو یہ عین قرآنی چیز ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کے جو چار تقاضے قرآن حکیم میں بیان کئے گئے ہیں ان میں سے ایک تعلیم حکمت بھی ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی ارشاد فرمایا جس کو حکمت عطا کی گئی اسے تو خیر کثیر عطا کیا گیا۔ دین اسلام کو سمجھنے کے لئے جو منہاج یا طریق کار اختیار کیا جائے اس کے دو اجزاء ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ مذہب کو صاحب مذہب کے حوالے سے سمجھا جائے۔

(۲) دوسرے یہ کہ موضوع زیر بحث کی اصل، مقصد اور غایت کو سمجھا جائے۔

اسلام کا سرچشمہ اور ماخذ پیغمبرانہ ہدایت ہے جو وحی مقلوہ اور وحی غیر مقلوہ پر مشتمل ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایسا معاشرہ قائم کیا جائے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو۔ اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی افراد پر مشتمل ہو جن کی کوشش کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہے۔ اس معاشرے میں نمونہ تقلید اور استحکام کی بنیاد نبی کریم ﷺ سے خالص وفاداری ہو۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو علم کی استعداد عطا کی ہے انسان اپنے حواس کے ذریعے اہم مواد جمع کرتا ہے اور عقل کی خصوصیت کے ذریعے جب اس کو منظم کیا جاتا ہے تو اس کو علم کہتے ہیں۔ فلسفہ بھی علم کی ایک شاخ ہے جو انہی مسائل کو زیر بحث لاتا ہے۔ جن سے مذہب بھی بحث کرتا ہے۔ یہ کی وحی پورا کرتی ہے۔ انسانی عقل کے ناقص ہونے کی تلافی کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو ہدایات نازل فرمائیں وہ سلسلہ وحی کہلاتا ہے۔ فلسفے کو مذہب پر فوقیت حاصل نہیں فلسفہ کو مذہب کی جانچ کا حق ضرور حاصل ہے۔ لیکن مذہب ایسا معاملہ نہیں ہے جسے شعبوں میں تقسیم کیا جاسکے۔ لہذا مذہب کی قدر و قیمت کے پیش نظر فلسفے کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ وہ مذہب کی تعمیر فکر میں مرکزی حیثیت کو تسلیم کرے۔

عبدالسلام ندوی کی رائے کے مطابق:

”عام خیال ہے کہ مسلمانوں میں جو حکماء اور فلاسفہ پیدا ہوئے ان میں سے کچھ تو لحد اور بے دین اور اکثر ضعیف العقیدہ تھے یا کم از کم ان کی مذہبی حالت بہتر نہ تھی یہ ایک بہت بڑی غلط فہمی ہے کیونکہ حکماء اسلام نے بڑی خدمات سرانجام دیں فلسفے کو مذہب اور اسلام سے قریب تر کر دیا۔ نبوت کا اثبات کیا اور احساسات کو فلسفیانہ دلائل کے ذریعے ثابت کیا گیا۔“ (۷۲)

ابن عربی الکندی، الفارابی، ابن سینا، امام الغزالی، ابن رشد، مشہور فلاسفہ اور حکیم تھے جن کے افکار سے تاریخ اسلام جگمگاتی رہے گی۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ فکر کی نشوونما کے سلسلے میں یہ اعتراض بھی کیا گیا کہ یہ یونانیوں سے عیسائیوں اور یہودیوں کے دلوں میں پیدا ہوتا رہا۔ ان کا انداز فکر یہ ہے کہ جب تک اسلام کے خلاف منافرت پیدا نہ کی جائے مسیحیت قبول نہیں ہو سکتی۔ وہ اسلام کے ثقافتی فضائل کے خلاف رائے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق اسلام نے اخلاق اور تصوف مسیحیت سے مستعار لیا ہے۔ قانون، یہودیت اور رومن لاء سے، فلسفہ، یونانی فکر سے۔ فلسفے کے ضمن میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کا آغاز مسلمانوں میں اس وقت ہوا جب عباسی خلافت کے زمانے میں مامون کے دور حکومت کے دوران بیت الحکمت قائم ہوا اور فلسفے کے یونانی کتابوں کے عربی میں ترجمے کئے گئے۔ حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ ان تراجم کی ابتداء سے تقریباً 100 سال پیشتر معتزلہ نے فلسفیانہ بحثوں کا آغاز کیا تھا اور دیکھا جائے تو عقل و استعداد، فہم و دانش کسی دوسری قوم سے مستعار لینے والی چیز نہیں۔ تبلیغ اسلام کے لئے اسلامی عقائد کو عقل و دانش کے ذریعے منوانے کی خاطر فلسفیانہ افکار کو منوبلی اور اس نے ترقی کے مدارج طے

کئے اور اس کی تردید کے لئے یہ دلیل بھی بہت وزنی ہے کہ یونانی مفکرین کی نسبت مفکرین کی تصانیف بہت زیادہ ہیں۔ اور زیر غور مسائل کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ اس سلسلے میں قوی ترین دلیل یہ ہے کہ فلسفیانہ فکر کی نشوونما کے لئے ضروری ہے کہ پہلے سے قائم شدہ مفروضے کو رد کیا جائے تاکہ بحث و تحقیق اور دلائل کے ذریعے نیا تجربہ منظر عام پر آئے۔ اس بناء پر فکر اسلامی کا یونانی افکار سے ماخوذ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ہر قوم میں فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات الگ الگ ہوتے ہیں۔ یونانیوں کا بنیادی مسئلہ تھا کہ محسوس اور معقول کے درمیان کیا تعلق ہے۔

مجوسیوں میں خیر و شر کے متضاد اصولوں کی بنا پر ایک ہم آہنگ نظریہ جو حقیقت پر مبنی ہو غور و فکر کا محرک تھا۔ مسیحیوں میں علم اور ایمان کے درمیان ہم آہنگی کا مسئلہ فکر و تدبر کا باعث بنا۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ غور و فکر کے آغاز کا باعث یہ بات تھی کہ وہ دین کی تلقین کرنے سے پہلے مخاطبین کے ساتھ علمی اشتراک پیدا کرنا چاہتے تھے۔ ان کی نیج پر ان سے بات کرتے تھے۔ گویا دینی اشتراک سے پہلے علمی اشتراک پیدا کرنا بنیادی مقصد تھا۔ چنانچہ یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہے کہ مسلمانوں نے دوسرے فلسفیانہ نظاموں کو جن کے محرکات کچھ اور تھے مستعار لے لیا۔ اس کا نتیجہ یہی نکالا جاسکتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس اپنی حدود اور مخصوص دائرہ کار کے مطابق دین اسلام سے کوئی تضاد نہیں رکھتے۔ ان دونوں کا تعلق مذہب کے ساتھ بہت گہرا ہے اور مذہب ان دونوں کو وہ بنیاد مہیا کرتا ہے جس کی وجہ سے یہ اپنی اس کمی اور خامی کو دور کر سکتے ہیں یہ محض حسی دائرہ کار کی وجہ سے اصولی طور پر ان میں موجود ہے تفکر و تدبر اور عقل و دانش کے ساتھ ساتھ تجربے اور مشاہدے کو دین کے حقائق سمجھنے میں سدا رہ خیال نہیں کرنا چاہیے بلکہ یہ مدد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ تضاد صرف اس وقت پیدا ہو سکتا ہے جب ان دونوں کو ان کے محدود دائرہ کار سے نکال کر مسائل حل کرنے کی کوشش کی جائے یا ان دونوں سے غلط توقعات وابستہ کر لی جائیں بصورت دیگر سائنس اور فلسفہ دونوں علوم سے مفید کام لیا جاتا ہے۔

عالم اسلام کے علمائے فلسفہ نے ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کو آنکھ بند کر کے قبول کرنے سے انکار کیا اور اس کو تحقیق و تنقید سے بالاتر اور مستغنی نہیں سمجھا۔ بہت سے علماء نے اس کی تردید میں کتابیں لکھیں اور اس کے فلسفیانہ مباحث پر آزادانہ و ناقدانہ نظر ڈالی اور اس میں جو چیز کمزور اور مفروضہ نظر آئی بر ملا اس کا اظہار کیا۔ اس سلسلہ میں ابتداء میں معتزلہ پیش پیش تھے۔ نظام اور علی جبائی ان میں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

تیسری صدی ہجری میں حسن بن موسیٰ نو بختی نے کتاب الآراء والدیانات لکھی اور اس میں ارسطو کی منطق کے بعض اہم مسائل کا رد کیا۔ چوتھی صدی میں امام ابو بکر بقلانی نے ”الدقائق“ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا اور یونانیوں کی منطق پر اہل عرب کی منطق پر ترجیح ثابت کی۔

پانچویں صدی ہجری میں علامہ عبدالکریم شہرستانی نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی اور قواعد منطق کے موافق ان پر دلائل سے نقص کیا۔ اسی صدی کے آخر میں امام غزالی فلسفہ کے مد مقابل ہوئے اور انہوں نے تہافت الفلاسفہ کے نام سے وہ کتاب لکھی جس سے سو (۱۰۰) برس تک فلسفہ کے ایوانوں میں زلزل رہا۔

چھٹی صدی میں ابوالبرکات بغدادی نے اس سلسلہ کو بڑی ترقی دی اور ”المعتبر“ کے نام سے ایک معرکہ الآراء کتاب لکھی جس میں اکثر مسائل میں ارسطو کے خیالات کو غلط ثابت کیا۔ اس صدی میں امام رازی نے متکلمین اسلام اور اشاعرہ کا وکیل بن کر فلسفہ کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بنایا۔

امام ابن تیمیہ کے دور اور زمانہ میں فلسفہ یونان نے فکر اسلامی پر پوری طرح سے قبضہ کر لیا تھا اور علماء کا اس طرف میلان زبردست ہو چکا تھا۔ اس سے متکلمین اور متفلسفین کا اچھا خاصہ گروہ پیدا ہو گیا دین کی حقانیت و صداقت کے لئے یہ ایک بہت بڑی رکاوٹ تھی۔ امام ابن تیمیہ نے فلسفہ سیکھا اور خوب سمجھا تا کہ فلسفہ کی کمزوریوں کو واضح کر سکیں۔ چنانچہ آپ نے نصوص انبیاء کی برتری اور فلسفہ کی کمزوری مضبوط طریقے سے ثابت کی۔ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

”لما كان بيان مراد الرسول في هذه الابواب لا يتم الا بدفع المعارض العقلی و امتناع تقديم ذلك على نصوص الانبياء بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صد وابه الناس عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول و تصديقه فيما اخبر به اذ كان اى دليل اقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع اذا قدر ان المعارض العقلی ناقضه بل يصير ذلك قد حافى الرسول. (۷۳)

ادھر امام غزالی نے بھی فلسفہ سیکھا تھا لیکن وہ اس کے ذریعہ حقیقت دریافت کرنا چاہتے تھے اور خالی الذہن ہو کر فلسفہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا جب کہ امام ابن تیمیہ اس کو ایک رکاوٹ سمجھ کر باطل کرنا چاہتے ہیں۔ جہاں امام غزالی بھی بالآخر اسی مقام پر پہنچے جہاں سے چلے تھے۔ لیکن بہت عرصہ کے بعد بقول امام موصوف فلسفہ کی دلدل سے انہوں نے نکلنا چاہا مگر نکل نہ سکے اگرچہ امام فلسفہ سے پوری طرح متفق نہیں بلکہ فلسفہ اور فلاسفہ کی تکفیر بھی کرتے ہیں۔ لیکن کتابوں میں فلاسفہ سے موافقت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب میں امام غزالی کی کتاب ”مضنون بھا علی غیر اھلھا“ یعنی وہ باتیں جن کا بھل نا اہل لوگوں پر ضروری ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس نسبت کو غلط بھی قرار دیا ہے مگر امام ابن تیمیہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ دوسری کتب میں ان باتوں کو دہرایا گیا ہے جیسا کہ امام ابو عبد اللہ المازری سے امام ابن تیمیہ نقل کرتے ہیں کہ میں نے یہ بات خاص طور پر محسوس کی ہے کہ غزالی علوم فلسفہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے ابن سینا اور رسائل اخوان الصفاء پر بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔

امام، تمام فلاسفہ پر تنقید کرتے ہیں جو فلسفیانہ منہاج کو قرآن و حدیث پر ترجیح دیتے ہیں جب کہ امام ابن تیمیہ کا مسلک یہ ہے کہ علم شریعت کا ماخذ و مصدر صرف رسالت مابینہ ﷺ کی ذات و الاصفات ہے۔ عام اس سے کہ یہ علم اصول عقائد سے متعلق ہو یا فروغ فقہ اور احکام عملیہ سے کیونکہ آپ ﷺ کی نبوت ان تمام علوم کی جامع اور حامل تھی وہی مصدر علم اور طریق معرفت ہو سکتی ہے۔

”و یقدمون فی کتبھم الکلام فی النظر و الدلیل و العلم و ان النظر و جب العلم و انه واجب یتکلمون فی جنس النظر و جنس الدلیل و جنس العلم بکلام قد اختلط فیہ الحق بالباطل ثم اذا صاروا الی ما هو الاصل الدلیل فی الدین استدلوا بحدوث الاعراض علی حدوث الاجسام

وہود دلیل متبذع فی الشرع“ (۷۴)

یعنی لوگ اپنی کتابوں میں دلیل علم اور نظر کو بڑی اہمیت دیتے ہیں کیونکہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نظری سے حاصل ہوتا ہے اور اسی وجہ سے حق و باطل کو باہم مخلوط کر دیتے ہیں اور دلیل میں حدوث اعراض سے حدوث اجسام ثابت کرنے لگتے ہیں حالانکہ شریعت میں یہ انداز سربدعت ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم میں مذکورہ صفات الہیہ کی فلسفیانہ توجیہ کرتے ہیں۔ جو باتیں موافق پڑتی ہیں لے لیتے ہیں۔ ورنہ تاویل پر اتر آتے ہیں اور صفت کی طرف التفات نہیں کرتے۔ اپنے رسالہ معارج الوصول میں چار غیر سلفی مناہج کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن نے عوام کو متاثر کرنے کے لئے خطابت کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ بخلاف اس کے اپنے متعلق ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ دلیل و حجت اور یقین کا سرمایہ صرف ان کے پاس ہے۔

(۲) متکلمین امام ابن تیمیہ ان کے متعلق فرماتے ہیں۔ یہ آیات قرآنی پر قضایائے عقلی کو مقدم رکھتے ہیں اور اس سے مراد معتزلہ ہیں۔

(۳) قرآنی آیات کو از قبیل اخبار قرار دیتے ہیں۔ نہ کہ بطور اصول و استدلال حالانکہ قرآن میں نہ صرف یہ کہ اخبار ہیں بلکہ اصول و استدلال بھی ہیں۔

(۴) قرآن میں مذکور ہر چیز پر ایمان تو رکھتے ہیں لیکن دلائل کو اجمالی قرار دیتے ہیں۔ لہذا علم کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ معارج الوصول کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشاعرہ اور ماترید یہ ہیں۔ ان کی خامی امام صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن سے استدلال کی بجائے عقلی مسلک اختیار کرتے ہیں۔ ان سب کے مقابلے میں اسلاف ہیں جن کی ترجمانی امام ابن تیمیہ نے کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ قرآن میں ایسی تمام دلیلیں بھی موجود ہیں جو عقائد اسلامیہ کے متلاشی کو دوسری تمام دلیلوں سے بے نیاز کر دیتی ہیں۔ کیونکہ قرآن مسائل توحید، صفات الہی، قیام قیامت، معاد وغیرہ کے دلائل بھی بیان کرتا ہے۔ اور آنحضرت ﷺ اور صحابہ نے سب کچھ قرآن ہی سے لیا۔ اس سلسلہ میں ان حضرات کا یہ سمجھنا کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ آیات کو ٹھیک طور پر سمجھ نہیں تھے بالکل غلط ہے۔

ساتویں صدی میں نصیر الدین طوسی ۶۷۲ھ نمایاں ہوئے۔ جو یونانی فلسفہ کے علبردار تھے۔ اسی صورت حال کا مقابلہ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے پوری طرح سے کیا۔

امام ابن تیمیہ کی کتب کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان مذکورہ حضرات کی کتب امام صاحب کے زیر مطالعہ تھیں۔ اسی بناء پر مختصر ان حضرات کا تذکرہ کیا گیا۔ آپ کے کام کی نوعیت تنقید و محاسبہ کی حیثیت ان کا نقطہ نظر اور بنائے اختلاف کیا تھی۔ آپ کی کتب سے قدرے وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

آپ طبیعات و ریاضیات میں یونانی فلاسفہ کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔ البتہ ”الہیات“ ان کے اختلاف کا اصل میدان ہے۔ ایک جگہ آپ تحریر فرماتے ہیں۔

”لکن لهم معرفة جيدة بالامور الطبيعية وهذا بحر علمهم بخلاف“



الالہیات فانہم من اجهل الناس بہا و ابعدهم عن معرفۃ الحق فیہا و کلام

ارسطو فیہا قلیل کثیر الخطاء۔“ (۷۵)

”الہیات کے بارے آپ یونان کی بے بضاعتی اور ناکامی پر بہت زور دیتے ہیں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ فلاسفہ کا اصل فن نہ تھا۔ اس میں انہوں نے حدود سے تجاوز کیا۔“

ان کے نزدیک فلاسفہ یونان سے بڑھ کر رب العالمین کی معرفت سے کوئی بے بہرہ اور نا آشنا نہیں۔ نبوت و رسالت معاد و اعمال کی ان فلاسفہ کو ہوا بھی نہیں لگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ موجود وہی ہے جو ان کو معلوم ہے اور ان کی معلومات کے دائرہ سے باہر موجودات کا وجود نہیں۔ اسی حقیقت کو قرآن حکیم نے بیان کیا ہے۔

﴿ہل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ و لما یاتہم تاویلہ﴾ (یونس: ۲۹)

اسی بناء پر آپ ان فلاسفہ کی خبر بھی لیتے ہیں جو فلاسفہ اسلام ہیں لیکن ارسطو کے مقلد محض ہیں جبکہ ارسطو اور اس کا شارح بوعلی سینا حقیقت و منصب نبوت سے نا آشنا ہیں جو علم اور حقیقت بذریعہ قیاس حاصل کرنا چاہتے ہیں اور طول طویل مقدمات کا سہارا لیتے ہیں اور قرآن کریم کے خلاف اسلوب استدلال اختیار کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے ”النبوات“ لابن تیمیہ ملاحظہ ہو۔

امام ابن تیمیہ نے فلاسفہ کے بڑے بڑے مسائل کی عقلی اور نقلی دلائل سے خبر لی ہے اور ان مسائل کی بنیادوں کو خوب کمزور کیا۔ ان میں سے قدم عالم، ابدیت عالم، زمان و حرکت کا مسئلہ، فلاسفہ کے نزدیک ثبوت صانع کا مسئلہ، وجود صانع، صفات اللہ کا انکار، جسم باری تعالیٰ کا اطلاق، علم باری تعالیٰ بالانواع والا جناس و بذاتہ، جزئیات کا علم، حرکت افلاک، روح اور عدم جیسے مسائل کو کمزور ثابت کیا ہے۔

اس باب میں صرف چند ایک وہ مسائل بیان کئے جاتے ہیں جن پر امام کی بیان کردہ بحث یکجا ترتیب سے نہیں ملتی۔ اس مقالہ میں ان فلسفیانہ احاث کو ترتیب سے بیان کیا جائے گا۔ چنانچہ ان میں سے یہ احاث ہیں جو ہر فرد، جو ہر سیال، تشبیہہ تجسیم، تنزیہ۔

### جو ہر فرد۔ جو ہر سیال

متکلمین نے اللہ تعالیٰ کے لئے ان الفاظ کے استعمال میں اختلاف کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک ان الفاظ کی نفی نہ کی جائے اور نہ اثبات جب تک کہ ان کے معانی کی تحقیق نہ کی جائے۔ تحقیق کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اس بات کے مطابق ہیں جس کا اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لئے اثبات کیا ہے تو ان کا اثبات کیا جائے اور اگر معانی یہ نہ ظاہر کریں کہ ان الفاظ کا اطلاق ان باتوں پر ہوتا ہے جن کی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق نفی فرمائی ہے تو ان الفاظ کی نفی کی جائے اور جو الفاظ ایسے ہوں کہ ان سے حق و باطل دونوں کا اثبات یا دونوں کی نفی ہو یا وہ مجمل ہوں کہ ان سے حق و باطل دونوں کا اثبات یا دونوں کا ابطال ہو اور ان الفاظ کو استعمال کرنے والے کا ارادہ کسی ایک معنی کا ہو لیکن عند الاطلاق لوگوں کو اس معنی کا بھی وہم پڑے اور دوسرے معانی بھی مفہوم ہوں جو صاحب الفاظ کے ارادے میں نہ ہوں تو ایسے الفاظ کا اطلاق نہ نفی پر ہوگا اور نہ اثبات پر جو ہر، جسم، تجرید اور جہت وغیرہ الفاظ اس کی مثالیں ہیں۔ ایسا بہت کم اتفاق ہوا کہ کسی شخص نے یہ الفاظ نفیاً یا اثباتاً استعمال کئے ہوں اور ان میں باطل کو داخل نہ کر دیا ہو خواہ صاحب الفاظ کی مراد حق ہی کیوں نہ تھی۔



”بعض کہتے ہیں کہ اجسام ان جواہر منفردہ سے مرکب ہیں جن کے اجزاء علیحدہ نہیں کئے جاسکتے۔ بہت سے اہل کلام کا یہی قول ہے۔ نظام سے مروی ہے کہ اجسام جواہر غیر متناہیہ سے پیدا ہوتے ہیں پس جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اجسام جواہر سے مرکب ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی چیز کو حادث نہیں کرتا۔ جو اپنی ذات پر قائم ہو۔“ (۷۶)

”لفعل من تکلم بھانفیاً او اثباتاً الادخل فیہا باطلاً وان اراد بھا حقاً“ (۷۷)

## ۱۔ اعراض کا حدوث

اعراض یعنی اجتماع، افتراق، حرکت، سکون وغیرہ حادث ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو لوگ احداث جواہر کے بھی قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ابتداء حادث بنایا ہے لیکن اس کے بعد ان میں حدوث نہیں ہوتا۔ صرف ان کے اعراض میں حدوث ہوتا ہے۔

اکثر معتزلہ، جمہیہ اور اشعریہ وغیرہ کا قول یہی ہے اور ان لوگوں میں سے بعض اکابر کا خیال ہے کہ مسلمانوں کا اجماع اور عقیدہ اسی قول پر ہے۔ حالانکہ سلف امت بلکہ جمہور امت میں سے کسی نے یہ قول پیش نہیں کیا اور بعض جمہور امت ہی نہیں بلکہ اہل کلام کی بعض جماعتوں نے جو ہر فرد اور اجسام کے جواہر سے مرکب ہونے سے انکار کیا ہے۔ ابو بکر بن فورک نے مقالات ابن کلاب کے متعلق ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ جس میں اس نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور اشعری کے ساتھ ان کا جو اختلاف ہے اس کے چہرے سے بھی پردہ اٹھایا ہے۔ ہشامیہ ضراریہ اور بہت سے کرامیہ اور نجاریہ نے جو ہر فرد سے انکار کیا ہے۔ (۷۸)

## ۲۔ مائل اجسام و جواہر منفردہ

”واختلفوا فی الاجسام هل هی متماثلۃ ام لا؟“ (۷۹)

جو لوگ کہتے ہیں کہ اجسام جواہر منفردہ سے مرکب ہیں ان کا یہ قول مشہور ہے۔ کہ جواہر متماثل ہیں بلکہ وہ یا ان میں سے اکثر کہتے ہیں کہ اجسام بھی متماثل ہیں۔ کیونکہ وہ جواہر متماثلہ سے مرکب ہیں اور اگر ان میں اختلاف ہے تو وہ اختلاف اعراض کی وجہ سے ہے اور یہ صفات چونکہ عارضی ہیں لازم نہیں ہیں اس لئے وہ تماثل کی نفی نہیں کر سکتیں۔ اور تماثل کا مطلب یہ ہے کہ دو ایک جیسی اشیاء میں سے کسی ایک کے متعلق جو بات جائز ہو دوسری کیلئے بھی جائز ہو اور جو ایک کے لئے واجب ہو دوسری کے لئے بھی واجب ہو اور ایک کے لئے جو چیز ممتنع ہو وہ دوسری کے لئے بھی ممتنع ہو۔ اب چونکہ اجسام جواہر سے بنے ہیں۔ اس لئے اگر جسم کیلئے کوئی حکم ثابت ہو جائے تو تماثل کی بناء پر کہتے ہیں کہ یہ حکم جمیع اجسام کے لئے ثابت ہے۔

(۷۶) ابن تیمیہ ۵۳: مجموع الفتاویٰ ۱۷، اخلاص ۲۱۴

(۷۷) موافقة الصحيح المنقول لصريح العقول ۴۸/۱

(۷۸) مجموع الفتاویٰ، تفسیر سورة اخلاص ۳۱۷

(۷۹) تفسیر سورة اخلاص (مترجم) ۳۲

اکثر عقلاء اس سے انکار کرتے ہیں اور ان میں سے بعض بلند پایہ اصحاب نے ان دلیلوں کا ابطال کیا ہے جو تماشل کے متعلق پیش کی گئی ہیں چنانچہ رازی اور آمدی وغیرہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کی نسبت متعدد مقامات پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔ اشعری نے ”کتاب الابانہ“ میں تماشل اجسام کے قول کو معتزلہ کے ان اقوال میں شمار کیا ہے جو ان کے نزدیک غلط ہیں۔ یہ لوگ جہمیہ یا قدریہ کے اصول پر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محض مشیت سے دو متماثل اجسام میں ایک کو بعض اعراض سے مختص کرتا ہے اور دوسرے کو نہیں کرتا۔ جنسوں کا بدل جانا محال ہے کوئی جسم عرضاً و جسماً دوسری جنس میں بدل نہیں سکتا۔ اور اگر یہ کہیں کہ اجسام مخلوق ہیں اور مخلوق دوسری جنس سے مطلب ہوتی ہے تو جنسوں کا انقلاب لازم آتا ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ بچہ جو رحم سے پیدا ہوتا ہے۔ میوہ جو درخت سے حاصل ہوتا ہے اور آگ جو چغماق سے نکلتی ہے یہ سب چیزیں جواہر ہیں۔ جو اس مادہ میں موجود تھے۔ جن سے یہ چیزیں پیدا ہوئیں اور یہ جواہر بعینہ باقی ہیں۔ صرف اجتماع، افتراق حرکت و سکون سے ان صفات میں تغیر پیدا ہو گیا ہے۔ (۸۰)

### کیفیت معاد

جب ان لوگوں کے نزدیک ابتدائے مخلوقات کی بنیاد جو ہر فرد ہے تو معاد محشر کی بنیاد بھی لامحالہ یہی ہونی چاہئے۔ چنانچہ اس مقام پر ان کی دو جماعتیں بن گئیں ایک جماعت کا قول ہے کہ جواہر معدوم ہو جاتے ہیں اور پھر وہ دوبارہ پیدا ہوتے ہیں۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں اور پھر از سر نو ان کا اجتماع ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انسان میں بعض اجزاء ایسے ہوتے ہیں جن کی تحلیل نہیں ہوتی اور ان اجزاء میں اس حیوان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا جو دوسرے کا لقمہ تر بن گیا ہو۔ حالانکہ تمام عقلاء کے نزدیک یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سارے بدن انسان تحلیل ہوتا ہے اور اس کا کوئی حصہ عمل تحلیل سے مستثنیٰ نہیں رہتا۔ ان لوگوں نے حقیقت معاد کے متعلق جو کچھ کہا اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ابدان کے متعلق معاد کے سلسلہ میں فلاسفہ کے شبہات کو اور بھی تقویت پہنچ گئی اور انکار معاد کی طرف زیادہ مائل ہو گئے۔

نیز متکلمین کی ایک جماعت پیدا ہو گئی جو یہ کہنے لگی کہ اللہ تعالیٰ دوسرا بدن پیدا کرتا ہے اور روح لوٹ کر اس نئے جسم میں آ جاتی ہے اور مقصود بھی صرف روح کو عذاب دینا یا راحت پہنچانا ہوتا ہے۔ بدن یہ ہو کہ اور کوئی حرج نہیں۔

امام ابن تیمیہ کے نزدیک یہ قول بھی ان نصوص صریحہ کے مخالف ہے جن میں اسی بدن کا اعادہ مذکور ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں امام رازی اور اس طرح کے دیگر فلاسفہ نے ٹھوکر کھائی ہے۔ کیونکہ یہ شریعت نبوی ﷺ، عقائد سلف صالحین، اور آئمہ کرام نیز عقل و نقل کے موافق نہیں۔ ان حضرات نے خلق بعثت مبداء اور معاد کے مسائل میں جہمیہ اور قدریہ کے اصول کی پیروی کی ہے۔ یہ دونوں طریقے فاسد ہیں کیونکہ بنا فاسد ہے۔

۴۔ ان تمام اقوال کے مقابلہ میں امام ابن تیمیہ اور جہمیہ کہتے ہیں کہ اجسام ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مخلوقات کو (جو حادث ہیں) تبدیل کرتا رہتا ہے اور ایک جسم دوسرے جسم کی صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ اسی لئے فقہاء نے بھی کسی چیز میں تبدیلی سے متعلق فقہی احکام بیان کئے ہیں۔ جیسے خزیرنمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے۔ (۸۱)

اللہ تعالیٰ ماں کے رحم میں خون بستہ کو لوتھڑے کی صورت میں تبدیل کرتا ہے۔ درخت سے رطوبتیں خارج کر کے ہوا پانی وغیرہ مواد کو ملا کر اپنی مشیت و قدرت سے میوہ پیدا کرتا ہے۔ بیج کے ایک دانے کو چیر کر اس سے مواد نکالتا ہے۔ جن سے خوشہ اور درخت وغیرہ پیدا کرتا ہے۔ جیسے آدم کو کچھڑ سے پیدا کیا۔ کچھڑ کی اصلیت گوشت و استخوان وغیرہ اجزاء کی صورت میں تبدیل کر دیا۔ لوتھڑے کی صورت بدل کر ہڈی اور اس کے علاوہ دیگر اجزائے بدن بنائے جاتے ہیں اسی طرح چھمق کے بعض اجزاء آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ان اجزاء سے جو شجر اخضر سے نکلتے ہیں، ان سے اللہ تعالیٰ نے آگ بنائی ہے۔ یہ نہیں کہ شجر اخضر میں دراصل آگ موجود تھی۔ اسی طرح درخت میں دراصل کوئی میوہ موجود نہ تھا اور نہ عورت کے پیٹ میں فی الحقیقت کسی بچے کا وجود تھا بلکہ یہ وجود ایک اور وجود سے پیدا ہوا جو پہلی حالت سے تبدیل ہو کر اور بعض دیگر مواد سے مل کر ایک نئی چیز بن گیا۔ (۸۲)

یہ سب وجود کہنہ اور بوسیدہ ہو جائے گا اور صرف ریڑھ کی ہڈی کے آخری حصے میں رقیق حیات باقی ہوگی۔ تو اس کو اسی طرح از سر نو پیدا کیا جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ سے حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ ”ابن آدم کا سارا وجود کہنہ ہو جائے گا۔ لیکن ریڑھ کی ہڈی کا آخری حصہ (عجب الذنب) زندہ رہے گا۔ ابن آدم اسی سے پیدا ہوا اور اسی سے اٹھایا جائے گا۔ (۸۳)

۵۔ امام ابن تیمیہ جو ہر فرد (جو اس چیز کا نام ہے جو اس قدر باریک اور چھوٹی ہو کہ دائیں بائیں کی تمیز نہ ہو سکے) کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں، یہ سب جانتے ہیں کہ انسانوں میں سے اکثر عقلاء جو ہر فرد کا تصور ہی نہیں کرتے اور جو لوگ تصور کرتے ہیں وہ اسے ثابت نہیں کر سکتے اور جو لوگ اسے ثابت کرتے ہیں ان کو دور از کار تاویلات سے کام لینا پڑتا ہے۔ سو یہ ممتنع ہے کہ یہ لفظ لغت میں رائج ہوا ہو اور زبان زد عوام و خواص ہو اور لوگوں نے اس سے مراد یہ لی ہو یہ بات تو اتر سے معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ تابعین میں سے کسی نے اثبات جو ہر فرد کا نام تک بھی نہیں لیا اور ان کے کسی قول و فعل سے اس کے ثبوت پر کوئی دلیل بھی مترشح نہیں ہوتی۔ صحابہ سے پہلے بھی اہل عرب میں سے کسی نے جو ہر فرد کی تائید نہیں کی۔ جو اقوام فطرت پر قائم ہیں جنہوں نے پیغمبروں کا اتباع کیا ہے۔ وہ جو ہر فرد کے قائل نہیں تھیں۔

پھر ان کے متعلق یہ دعویٰ کیسے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے جسم کا لفظ صرف مرکب و مؤلف شے کے لئے استعمال کیا۔ کسی عرب سے کہو کہ سورج چاند آسمان پہاڑ ہوا حیوانات یا نباتات ایسے چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں ہر ایک جز لا متجزی ہے تو وہ شخص اس بات کا تصور ہی نہ کر سکے گا اور اگر بمشکل تصور کرے گا تو اسے اس کی فطرت جھٹلائے گی اور وہ یہ کہے گا کہ کیونکر ممکن ہے کہ کسی چیز کے دائیں بائیں میں امتیاز نہ کر سکے۔

مسلمانوں اور دیگر جماعتوں میں سے اکثر عقلاء جو ہر فرد کے منکر ہیں فقہاء تو قطعی طور پر اس سے انکار کرتے ہیں۔ اہل حدیث اور ارباب تصوف کا بھی یہی حال ہے۔ اسی وجہ سے فقہاء کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ بعض اجسام دوسرے اجسام میں مستحل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً گندگی را کہ بن جاتی ہے۔ اور خنزیر نمک کی کان میں نمک۔

(۸۲) مجموعہ ۲۴۸

(۸۳) البغدادی، ابو البرکات، حجة الله بن علی بن ملکان، المعبر فی الحکمة، ماعوذ من دعوت و عزیمت، ناشر سلیمان ندوی، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۰ھ، الرازی، قطب الدین، المباحث المشرقیہ، ۲۴۴، دائرة المعارف النظامیہ، حیدر

آباد دکن، ۱۳۴۳ھ، الرد علی منطق الیونان ۲۶، نصیحة اهل الایمان، یعنی صون المنطق، ۲۰۶، مجموعہ ۸۲:۹

پھر فقہاء نے اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا یہ استحالہ ظاہر ہوتا ہے یا نہیں۔ جو لوگ جو ہر فرد کے قائل ہیں ان کے نزدیک ذاتی حالتیں نہیں بدلتیں۔ بلکہ یہ جواہر دوسری صورت میں بھی نہ رہتے ہیں جو پہلی صورت میں ہوتے ہیں۔ صرف ترکیب بدل جاتی ہے۔ اسی لئے فقہاء متاخرین میں سے بعض متکلمین سے ترکیب کا خیال اخذ کر کے پانی وغیرہ کی ترکیب میں بحث کی ہے۔

اسی طرح قائلین فرد کا قول ہے کہ ہم نے کبھی اس حقیقت کا مشاہدہ نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان وجودوں کو حادث پیدا کیا جو خود بخود قائم ہیں، بلکہ اس کی ساری مخلوق حیوانات، نباتات، معدنیات میوہ جات وغیرہ سب جواہر کی جمع و تفریق اور ان کی صفات کے ایک حالت سے دوسری حالت میں تغیر و تبدل کا کرشمہ ہے۔ یہ نہیں کہ وہ جواہر یا ان اقسام میں سے جو قائم بنفسہ ہیں۔ کسی کو نئے سرے سے پیدا کرتا ہے۔ اس قول سے اکثر ارباب دانش صاف انکار کرتے ہیں۔ اسے حس، عقل، اور شرع کے خلاف بتاتے ہیں۔ جب صحابہؓ کا زمانہ گزر چکا تھا اور اکثر تابعین عالم جاودانی کو سدھارے، اسلام اس بات سے قطعاً نا آشنا ہے۔ کہ کسی نے اس لفظ یا اس کے معنی پر کلام کیا ہو۔ البتہ خاندان بنو امیہ کے آخری دور میں جب جہم بن صفوان اور جعد بن درہم پیدا ہوئے اور معتزلہ نے سراٹھایا تو اس طرح کی باتیں سنی جانے لگیں۔ اکثر عقلاء اس بات کے خلاف ہیں۔ کہ جسم مولف و مرکب ہے اور جواہر منفردہ اس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ سلف صالحین میں سے کسی کے متعلق منقول نہیں ہے کہ اس نے اس عقیدے سے اتفاق کیا ہو۔ قائلین ترکیب کو شریعت کی ذرہ بھر تائید حاصل نہیں اس طرح لوگ خدا کو تحقیر نہیں مانتے جس میں جسم جو ہر فرد شامل ہیں نیز لفظ جو ہر سے کبھی تحقیر مراد لیا جاتا ہے۔ کبھی جو ہر فرد بعض فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ ایسے جواہر موجود ہیں۔ جو خود قائم اور غیر متحیز ہیں۔ جس کی تائید شہرستانی، رازی، آمدی وغیرہ نے کی ہے۔

امام ابن تیمیہ کی اس ساری بحث میں ذرہ یا جو ہر فرد کے بارے میں مسلمان حکماء کے خیالات و افکار کا نچوڑ درج ہے۔ اگرچہ یہ بحث خالص طبعیاتی نوعیت کی حامل ہے لیکن اس کا پہلو علم الکلام سے متعلق ہے۔ اور یہی پہلو ایسا ہے جس نے متکلمین اسلام کو اس مسئلہ سے متعلق غور و خوض پر مجبور کیا اور اس لئے میں نے اس بحث کو اختیار کیا۔

اس سے یہ بھی بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان متکلمین جو ہر فرد کے مفہوم سے پوری طرح آشنا تھے اور اس کے بارہ میں انہوں نے تفصیلی بحثیں سپرد قلم کی ہیں۔ نیز عجیب و غریب نکتہ سنجیوں سے کام لیا ہے۔

اہل سنت کی اکثریت چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو وسیع تر اور اطلاق کی حد تک جامع تر مانتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک جسم کو بہر حال محدود ہونا چاہیے اور ایسے ذرات پر مشتمل ہونا چاہئے جو گنے چنے اور تقسیم و تجزیہ کے غیر ختم عمل کے متحمل نہ ہوں۔ اس کے برعکس فلاسفہ اسلام نے جزء لا تجزى کا انکار کیا ہے ان کی نظر صفات پر نہیں قوت واہمہ پر ہے۔ جو ہر چیز کو تحلیل و تجزیہ کا ہدف قرار دیتی ہے۔ اور تقسیم کے عمل کو غیر ختم عرصہ تک جاری رکھنے پر مصر ہے اور یہ محض مغالطہ ہے۔

سائنس اور ٹیکنالوجی کے موجودہ ارتقاء نے جمہور اہلسنت کے نظریہ کی تائید کی ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ تقسیم و تجزیہ کا یہ عمل مسلسل اور غیر ختم نہیں بلکہ ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں ذرہ اپنی جسامت کو کھو کر طاقت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

اشاعرہ نے اجزاء لا تجزى کے غیر متناہی ہونے کے ابطال پر ایک اعتراض کیا ہے کہ اگر ہر شے کے اجزاء غیر محدود ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ چیونٹی اور ہاتھی کے ذیل و ذول اور ضخامت میں کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ اس لئے دونوں کے اجزاء غیر متناہی اور غیر محدود ہیں۔ بالقلانی نے بھی اس کی تائید کی ہے اور شہرستانی نے جو ہر فرد کے اثبات میں یہ دلیل بھی دی ہے کہ اگر جسم اپنے ابعاد کے

لحاظ سے محدود ہے اور طول و عمق کے لحاظ سے متناہی ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان اجسام کا تار و پود جن اجزاء سے بنا ہے۔ وہ بھی محدود ہیں ورنہ یہ لازم آئے گا کہ غیر محدود اجزاء سے محدود جسم وجود میں آئے اور اگر اس استحالہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اس پر دوسرا استحالہ یہ آئے گا کہ چھوٹے اور بڑے جسم میں فرق و امتیاز کے تمام حدود ہی یکسر ختم ہو جائیں گے۔

اگر جو ہر کا اطلاق جسم پر کیا جائے تو اس معنی میں اللہ تعالیٰ پر جسم وجوہر کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اگر بمعنی قائم بالذات لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ پر یہ لفظ بولا جاسکتا ہے۔ جو ہر کا اطلاق جسم پر کیا جائے جیسا کہ ابو الہذیل کا ابو الحسن صالحی کے برعکس مذہب ہے تو اللہ تعالیٰ پر جو ہر کا اطلاق اس لئے کیا جاسکتا ہے کہ جسم مرکب ہوتا ہے اور اس کو جہات ستہ کی ضرورت ہے، دوسرا یہ کہ یہ متضاد کیفیتوں کو قبول کر سکتا ہے۔ جبکہ صالحی کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں اللہ تعالیٰ چاہے بھی جسم وجوہر کو اعراض سے خالی نہیں کر سکتا۔ (معاذ اللہ) اس لحاظ سے تمام کائنات ایک ہی جوہر ہے فرق صرف اعراض سے کیا جاتا ہے۔ اگر ہم حقیقی طریق سے اس بحث کا تجزیہ کریں تو ضمنی طور پر درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں۔ چنانچہ مقالات الاسلامیین میں تمام ابحاث کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ (۸۴)

اب اس میں اختلاف ہے کہ جسم اجزاء لائتجزی سے مرکب ہے یا نہیں بفرض ترکیب پھر اختلاف ہے کہ اجزاء لائتجزی متناہیہ یا غیر متناہیہ بالفعل سے مرکب ہے یا وہمیہ سے۔ جمہور متکلمین کا مذہب ہے کہ ترکیب بالفعل ہے اور اجزاء متناہیہ سے اور یہ اجزاء ایسے لائتجزی ہیں:

”لا یقبل القسمة لا کسرا ولا قطعاً ولا وہماً ولا فرضاً“ (۸۵)

- (۲) جسم مرکب ہے اجزاء غیر متناہیہ بالفعل سے اور یہ معتزلی کا مذہب ہے اور بہت سے متقدمین فلاسفہ کا مذہب ہے۔
- (۳) جسم مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے البتہ تقسیم لائی نہائیہ کے قابل ہے۔ جمہور فلاسفہ کا مذہب یہی ہے۔
- (۴) جسم بسیط تو ہے البتہ ”قابل لانقسامات الی نہائیہ“ اور یہ قول صرف اشہرستانی کا ہے۔ جو ان کی کتاب ”المنالاج والہینات“ میں درج ہے۔

جمہور متکلمین مسلمین کا مذہب یہ ہے کہ اجسام ایسے اجزاء صغیرہ کی طرف منقسم حل ہوتے ہیں جن کے لئے کسی جزء کا ہونا قطعاً ناممکن ہے۔ یہ اجزاء وہ جو اہر ہیں جن کے اجسام نہیں ہیں۔

نظام اور متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ایسا کوئی جزء نہیں خواہ وہ کتنا ہی باریک ہو جس میں ہمیشہ بغیر کسی انتہاء کے تجزیہ و تقسیم کا احتمال نہ ہو۔ عالم میں کوئی ایسا جزء نہیں جس کا تجزیہ نہ ہو سکے وہ جزء جو کسی جسم کی تقسیم سے پیدا ہوا ہے۔ وہ جسم ہی ہے خواہ وہ کتنا ہی باریک ہو۔ دونوں اپنے اپنے دلائل رکھتے ہیں۔ اجزاء لائتجزی کے قائل کہتے ہیں کہ جب چلنے والے نے مسافت قطع کر لی جس میں وہ چل رہا تھا تو آیا اس نے متناہی کو قطع کیا یا غیر متناہی کو اگر غیر متناہی کو قطع کیا تو یہ محال ہے اور اگر متناہی کو قطع تو یہی ہم کہتے ہیں۔

(۸۴) ابو زہرہ، حیات ابن تیمیہ ۲۴، ۲۳، دار الفکر العربی، ۱۹۵۲ء

(۸۵) الاشعری، امام، ابو الحسن، مقالات الاسلامیین واختلاف المسلمین، ۹۰، ۸۹، تحقیق محمد محی الدین، مطبعة

النهضة مصریہ، ۱۹۷۹ء، ندوی، محمد حنیف، (مترجم) مسلمانوں کے عقائد و افکار، ۸۵، ادارہ ثقافت اسلامیہ،

۱۹۶۸ء، الرازی، امام، المطالب العالیہ من العلم الالہی، ۱۹۶۶ء، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ھ



مگر اس سے قدرت باری تعالیٰ کا انکار لازم آتا ہے اور ہم نے باریک سے باریک جزء کی تقسیم سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کی حد و نہایت کی نفی کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کو ثابت کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ اگر ایک حکم کو دوسرے سے متصل کیا جائے تو لازماً اتصال کے لئے ایک جسم کی انتہاء مانی پڑے گی۔ اس کے جواب میں محققین کہتے ہیں کہ اتصال تو کبھی آخری جزء سے ہوگا۔ لیکن اس جزء میں تقسیم کا احتمال ہے اگر تجزیہ کیا جائے تو ہو سکتا ہے۔ (۸۶)

اس بات کو اس طریقے سے بھی وہ کہتے ہیں کہ اللہ ترکیب کے دور کرنے پر قادر ہے یا نہیں اللہ عاجز تو نہیں لہذا اس پر قادر ہے تو جزء لائی تجزی کے تسلیم کرنے سے کوئی حرج نہیں ہوتا۔ منکرین جزء لائی تجزی اس کا جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے لیکن ضروری نہیں کہ معرض وجود میں آئے لہذا کوئی ایسا جزء معرض وجود میں نہیں آیا جس کے تجزیے پر اللہ قادر نہ ہو۔

اگر جزء لائی تجزی کو نہ مانا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ برابر ہوں۔ جمہور کہتے ہیں کہ برابر بایں معنی ہوں گے کہ وہ بھی متحمل تجزیہ ہے اور یہ بھی، فرق صرف یہ ہے کہ اجزاء ناپ اور تول میں مراد نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اضافہ کرنے پر قادر ہے۔

پھر یہ بات کہ ہر چیز کا کل ہے اور جس کا کل ہوگا وہ تنہا ہی ہوگا اور آگے تقسیم نہیں ہو سکے گا۔ جمہور کہتے ہیں کہ یہاں ہے ہی نہیں کہ یہ محال لازم آئے۔ اس طرح بہت طریقوں سے جزء قابل تجزیہ کو ثابت کیا جاتا ہے اور جزء لائی تجزی کو باطل قرار دیا جاتا ہے۔ جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ ہر جزئی بغیر کسی حدود و انتہا کے تقسیم ہو سکتی ہے۔ اور جزء لائی تجزی کا اس عالم میں ہرگز وجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کا وجود ممکن ہے۔ بلکہ وہ محال اور ممتنع ہے امام ابن تیمیہ اور جمہور متکلمین اس کے قائل ہیں۔

### جوہر سیال

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے جوہر کی ایک اور قسم جوہر سیال بیان کی ہے۔ میرے علم کے مطابق شیخ الاسلام نے یہ خیال امام رازی کی کتب کے مطالعہ سے اخذ کیا ہے۔ امام رازی نے مختلف جگہوں میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ امام رازی کا قول ”المطالب العالیہ من العلم الالہی“ میں ہے۔

”فثبت ان هذا الشئ الذی هو المعروف بالذات لهذه القبلیات

والبعدیات موجود سیال منقضى لذاته هوشنى مغاير للحركة ولا يعنى

بالزمان الا ذالك فلا مکان الا الجسم او ما يقوم به فلا زمان

الامقدار الحركة ولا مادة مجردة عن الصور“ (۸۷)

اب مادہ خواہ مجرد عن الصور ہو یا مقترن بالصور ہو جسم کے سوا جس کے ساتھ اعراض قائم ہوتے ہیں۔ اور صورتوں کے سوا جو اعراض اور قائم بالجسم ہوتی ہیں اور کوئی چیز نہیں لہذا اول مذکور سب ذاتی وجود رکھتی ہیں نہ کہ خارجی۔

(۸۶) تفسیر سورة اخلاص، اردو، ۱۳۲، ۱۳۴۰

(۸۷) الرازی، المطالب العالیہ، ۲۹/۶، مجموع ۴۹۱/۲، ۴۹۵۰



جو جزء حرکت سے مقدم ہو اس کا تصور حرکت سے پہلے اور بعد میں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن زمانہ سے جو جزء مقدم ہوگا اس کا تصور متاخر نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا جس میں قبل اور بعد عارض ہو وہ موجود سیال ہے اور حرکت کے مقادیر ہیں۔ اور اسی کا نام زمان ہے۔ ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں۔ ثبوت اندہ امر سیال اور فرماتے ہیں۔  
وجود موجود سیال:

”لیس هو الحرکۃ الفلکیۃ ولا صفاتها و ذالک هو الزمان“ اور ”لانا نجد فی صریح العقل وجود شئی یمر کالماء السیال“  
اور متاخرین کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:  
”الزمان شئی سیال متجدد الوجود“ اور امام رازی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:  
”وما یکون کذلک فانہ یمنع ان یکون جوہراً قائماً بذاتہ مستقلاً بنفسہ“

اس بارے میں امام رازی نے حدیث کے مختلف الفاظ نقل فرمائے ہیں:  
”لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فی بعض الکلمات العالیہ یا ہو یا من لا هو الا هو یا من لا یدری احد کیف هو الا هو یا من لا اله الا هو“ یا ازل یا ابد یا دهر یا سرمد یا دهر یا دیہار یا دیہور یا من هو الذی لا یموت“  
اور فرماتے ہیں:

”ونقل الدوام والاستمرار لا یمکن الا عند اثبات مدۃ مستمرة لانه لامعنی لذات المدۃ الا ذالک الدوام السیال المتحرک. ان جوہر المدۃ والزمان شئی سیال فی نفسہ متغیر فی ذاته“ ”الوجه الرابع فی التمثیل شبهو بالماء السیال الذی یتوالی جزاً فجزئاً“ (۸۸)  
ان عبارات کے پیش نظر امام ابن تیمیہ بھی فرماتے ہیں کہ آیا دھر جو ہر سیال ہے یا نہیں۔  
”هذامماتنازع فیہ الناس“ (۸۹)

### تشبیہ۔ تجسیم۔ تنزیہ

ذات الہی کے بارے میں مسلمہ عقائد کے مخالف فرقوں میں دو ایسے نظریے ہیں جو صحیح العقیدہ مسلمانوں کے نزدیک کبیرہ گناہوں میں شمار ہوتے ہیں یعنی تمثیل اور تجسیم جس سے مراد ہے خدا کو انسان جیسا سمجھنا اس کے مقابل تعطیل ہے۔ جس سے مراد ہے

(۸۸) شیرازی، صدر الدین، اسفار اربعہ، اردو ترجمہ، مناظر احسن گیلانی، ۶/۵۱، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن

۱۹۴۱ء: مجموعہ، ۲/۹۱۱

(۸۹) ایضاً، ۴۹۴

خدا کی صفات کی قطعاً نفی کرنا ان دونوں تصورات کے بارے میں تند اور شدید نزاع رہی ہے۔ اس سے قرآن کریم کے بارے اہل اسلام کا عقیدہ متاثر ہوا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام میں ذات الہی کا مسئلہ دین کا اساسی مسئلہ ہے۔ تمام کلامی فرقوں نے اپنے خیال کے مطابق قرآن مجید کی آیات سے استنباط کیا ہے۔ جو ایک طرف تو خدا کی بے مثل وحدانیت (تنزیہ) پر زور دیتا ہے۔ اور دوسری طرف تجسمی اصطلاحوں کے ذریعے (تشبیہ و تجسیم) اس کی صفات بیان کرتے ہوئے بے تکلف اس کے چہرے آنکھ، ہاتھ، وغیرہ کا اور اس کے کلام کرنے اور بیٹھنے (استوئی) کا ذکر کرتا ہے۔

اس طرح کے کلمات کے بعض لفظی معنی پر بدوں تدبیر زور دیتے ہیں اور بعض ان کی تاویل تمثیل اور مجاز کے پرائے میں کرتے ہیں۔ لفظ تشبیہ کا استعمال بہت پہلے شروع ہو چکا تھا۔

امام ابن تیمیہ کے دور میں فلسفہ عقل اسلامی پر پوری طرح چھا گیا تھا۔ امام نے یہ کارنامہ انجام دیا کہ عقلی معارض کو رد کر دیا۔ اور نصوص انبیاء کی عقلی اعتبار سے تقدیم ثابت کی کہ رسول کی بات مفید ثابت نہیں ہو سکتی تھی۔ جب تک کہ عقلی معارض کو راستہ سے نہ ہٹایا جائے۔ امام کا یہی طے شدہ راستہ تھا۔

یہی ان کا طریق کار تھا۔ انہوں نے فلسفہ حاصل ہی اس لئے کیا تھا کہ تحقیق کے ذریعہ اس کی محققانہ انداز میں تردید کریں۔ آپ نے فلسفہ و کلام کے ہر نکتہ پر عبور حاصل کیا لیکن فلسفہ کا اثر کسی طرح بھی قبول نہیں کیا۔ اسی وجہ سے فلاسفہ کے خوشہ چینوں بالخصوص امام غزالی پر آپ بھر پور تنقید کرتے ہیں۔

امام صاحب شریعت اسلامیہ کا ماخذ و مصدر ذات رسالت مآب کو ٹھہراتے ہیں۔ اس پر کسی استدلال عقلی، منطق ارسطو وغیرہ کو ترجیح نہیں دیتے۔ (۹۰)

علامہ کی تحقیق کے مطابق فہم عقائد کے سلسلہ میں چار مناج ہیں۔

(۱) فلاسفہ

(۲) متکلمین (معتزلہ)

جو قرآنی آیات پر عقلی مقدمات کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۳) کچھ ایسے لوگ ہیں جو قرآن وحدیث میں غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے یہ لوگ قرآنی طریق استدلال کی طرف توجہ نہیں دیتے۔

(۴) ایسے لوگ جو اگرچہ قرآن وحدیث کو دل سے تسلیم کرتے ہیں لیکن شرعی دلائل کو مجمل سمجھ کر علم کلام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور متکلمین کے دلائل سے کام لیتے ہیں۔ جس کے نتیجہ میں ان پر علم کلام کا رنگ غالب ہے۔ (غالباً اشاعرہ ماترید یہ)

ان تمام سے ہٹ کر امام صاحب کا ایک اپنا انداز ہے کہ وہ استدلال کیلئے قرآن وحدیث کو کافی سمجھتے ہیں۔ وحدانیت، صفات الہیہ، یوم قیامت، معاد وغیرہ کا اثبات ان دلائل سے بخوبی ہو جاتا ہے اور قطعی طور پر جیسا کہ بعض اشاعرہ اور

ما ترید یہ کے بارے خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سب فلسفیوں سے ہم آہنگ ہیں جن کے ہاں دلیل و برہان وہی ہے جو منطق کے طریقہ سے ثابت ہو۔ حالانکہ منطق کا دخل دوسری صدی ہجری میں ہوا۔

آپ ﷺ نے صفات الہیہ میں کوئی ایسی تاویل بیان نہیں فرمائی جو قواعد فلسفہ کے مطابق ہو۔ آپ کے بعد صحابہ و تابعین کا مسلک یہی رہا۔ فقہاء بھی قرآنی تعلیم ہی پر انحصار کرتے تھے۔ البتہ عقلیت کی دین میں ملاوٹ ارسطو کی طرف سے ہوئی۔ لہذا یہ ایک نئی چیز ہے۔

حقائق اسلامیہ کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ منطق کے میدان میں امام ابن تیمیہ کی سب سے بڑی خدمت ہی یہ ہے۔ اس طرح فلاسفہ کے خیالات اور دین میں تمیز کا مسئلہ ان میں اہم مسئلہ ہے کیونکہ فلسفہ سے مسائل سلجھتے نہیں الجھتے ہیں جبکہ دین سے ہدایت کا راستہ بالکل صاف اور واضح ہو جاتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں بعض اہم ترین مسائل کلامیہ پر بحث کی ہے۔ ان میں سے مسئلہ توحید ہے کہ بالخصوص صفات باری تعالیٰ کے حوالہ سے آیات متشابہات اور ان کی تاویل، خلق قرآن، وحدانیت فی الخلق والکون، افعال الہی کی تعلیل و توجیہ، وحدانیت، عبادت، تصوف، مسئلہ ایمان اور اس کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں جو آئندہ ابواب میں ان شاء اللہ بیان کئے جائیں گے۔ کتاب و سنت میں ان مسائل پر مختلف عقلی دلیلوں سے بحث کی گئی ہے جو فلاسفہ و متکلمین کے بیان کئے ہوئے دلائل سے زیادہ واضح اور موثر ہیں۔ ان سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے

حقائق الہیات سے متعلق یہ غلط بحث اس لئے پیدا ہوا کہ مسلمان فلاسفہ و متکلمین نے آنکھ بند کر کے یونانی فلاسفہ کے آراء و نظریات اور ان کے اصول کی پیروی کی حالانکہ سب اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ ان یونانی فلاسفہ کے آراء و نظریات اور ان کے اصول کی پیروی ہے جن کے کانوں تک انبیاء کی آواز نہیں پہنچی تھی۔ یہ سب لوگ ستارہ پرست مشرک تھے۔ ان کے دل و دماغ نبوت و رسالت کی روشنی سے منور نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے تصورات کے مطابق عقلی دلائل کا ایک بہت بڑا گھروندہ بنایا جس کی بنیادیں عقلی تنگ و دو کے تار و پود پر رکھی گئی تھیں۔ یونانیوں نے طب و ریاضیات و ہیئت و نجوم کے علوم کی بنا ذاتی مشاہدات پر رکھی مگر الہیات میں ان کی عقلیں کام نہیں دے سکیں۔ اس لئے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

چنانچہ امام موصوف لکھتے ہیں:

”فلسفہ سے شغل رکھنے والے یہ کہتے ہیں کہ قرآن خطابی طریقوں اور اقناعی مقدمات کو استعمال کرتا ہے۔ جن سے جمہور کی تشریف ہوتی ہے مگر متکلمین جدلی طریقوں کو استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں کے برخلاف ان کا دعویٰ ہے کہ فلسفی ہی برہان یقینی کے استعمال کرنے والے ہیں۔ فلسفیوں کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ یہ لوگ متکلمین سے زیادہ الہیات میں یقینی برہان کے پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ متکلمین الہیات اور کلیات میں ان سے زیادہ برہانی علم رکھتے ہیں۔ البتہ فلاسفہ کو طبعیات کے غور و خوض اور اس کی تفصیل میں امتیاز حاصل ہے بخلاف الہیات کے کہ وہ اس بارے میں سب سے زیادہ جاہل اور حق کے جاننے سے دور واقع ہوئے ہیں۔ الہیات میں ان کے معلم ارسطو کا کلام بہت کم ہے مگر جتنا بھی پایا جاتا

ہے۔ ان میں غلطیاں بہت زیادہ ہیں۔“ (۹۱)

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”الہیات کے بارے میں جب کوئی پڑھا لکھا آدمی معلم اول ارسطو کے کلام کو غور سے دیکھتا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ فلاسفہ یونان سے بڑھ کر رب العالمین کی معرفت سے کوئی نا آشنا اور بے بہرہ نہیں ہے۔ دریائے حیرت میں غوطہ کھانے لگتا ہے۔ جب وہ کچھ لوگوں کو یونان کی الہیات کا پیغمبروں کی تعلیمات سے مقابلہ کرتے ہوئے دیکھتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کوئی لوہاروں کا فرشتوں سے اور گاؤں کے زمینداروں کا سلاطین عالم سے مقابلہ کرنے لگے۔ ان دونوں کے درمیان مشابہت دینے میں کچھ علم اور عدل کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لیکن جو لوگ فلاسفہ کا انبیاء سے مقابلہ کرتے ہیں وہ تو سخت ظلم اور جہل سے کام لیتے ہیں اس لئے کہ گاؤں کا زمیندار بہر حال اس کا آقا اور منتظم ہے اور اس صفت میں اس کو بادشاہ کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت ہے اور اس کے بعض اوصاف میں اس کی شرکت ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف انبیاء کے ساتھ فلاسفہ کی کوئی مشابہت نہیں ہے۔ انبیاء جو کچھ لے کر آتے ہیں۔ اس کی فلاسفہ کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اس کے قریب تک بھی نہیں پہنچ سکتے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کافر یہودی اور نصرانی ان فلاسفہ سے زیادہ امور الہیہ کی خبر رکھتے ہیں۔ اس سے ہماری مراد وحی کا علم نہیں ہے کیونکہ وہ صرف انبیاء کے لئے مخصوص ہے۔ کوئی دوسرا اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔ وحی کا یہ علم تو ہماری بحث کے دائرے سے بالکل خارج ہے بلکہ یہاں ہماری مراد ان علوم عقلیہ سے ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی معرفت، نبوت و رسالت معاد اور ان اعمال حسہ سے متعلق ہے۔ جن سے آخرت میں سعادت حاصل ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کو انبیاء علیہم السلام نے مختلف براہین عقلیہ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جہاں تک ان فلاسفہ کی رسائی نہیں ہو سکی ہے۔ ان کے علوم میں ان الہی و دینی و شرعی عقلیات کا پتہ بھی نہیں ہے۔ اب رہے وہ علوم و معارف اور حقائق غیبیہ جو انبیاء کیلئے مخصوص ہیں، ان کے ذکر کا یہاں کوئی موقع نہیں ہے۔ یہ فلسفہ اور علوم نبویہ کی بحث ہی میں نہیں آتے۔“ (۹۲)

نیز یہ کہ

انبیاء علیہم السلام جس غیب کی خبر دیتے ہیں اس سے اور ان کلیات عقلیہ سے جو تمام موجودات پر حاوی اور شامل ہیں اور موجودات کی صحیح تقسیم کرتی ہیں۔ ان سے فلاسفہ بالکل نا آشنا ہیں۔ ان پر ایک ایسے شخص کو قدرت ہو سکتی ہے جو موجودات کی

تمام انواع کا احاطہ کر سکے۔ یہ فلاسفہ صرف حساب اور اس کے بعض لوازم سے واقف ہیں اور یہ بہت کم موجودات کی واقعیت ہے۔ اس لئے کہ وہ موجودات جن کا انسانوں نے مشاہدہ نہیں کیا۔ ان موجودات کی بہ نسبت جن کا انہوں نے مشاہدہ کیا ہے، بہت زیادہ ہیں یہی وجہ ہے کہ جب وہ لوگ جن کا علم فلاسفہ کی معلومات پر مشتمل اور محدود ہے انبیاء و ملائکہ عرشی و کرسی اور جنت و دوزخ وغیرہ کا ذکر سنتے ہیں تو حیران ہو جاتے ہیں اور یہ کہنے لگتے ہیں کہ موجود وہی ہے جس کا علم انہیں حاصل ہوا ہے اور جو ان کی معلومات کے دائرے سے باہر ہو وہ موجود نہیں ہے۔ اس طرح وہ اپنی محدود معلومات کے مطابق انبیاء علیہم السلام کے کلام کی تاویل کرنے لگتے ہیں۔ ان کی یہ دلیل سرے سے کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو ان موجودات کے نہ ہونے کا کوئی مثبت علم حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کے وجود کا علم نہ ہونا ایک الگ بات ہے۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ جو ہمیں معلوم نہ ہو وہ لازمی طور پر معدوم بھی ہو اور فیہی حقائق سے ان کا انکار ایسا ہی ہے جیسے کہ کوئی طبیب جنوں کے وجود کی اس بناء پر نفی کرے کہ فن طب میں جنوں کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فن طب میں جنوں کے وجود سے کوئی انکار بھی تو نہیں ہے۔ اگر کسی کو کسی فن میں کچھ کمال حاصل ہو جاتا ہے اور وہ عوام کے مقابلہ میں کچھ امتیازی درجہ رکھتا ہے تو محض اپنی ناواقفیت کی وجہ سے ایسی چیزوں کا انکار کرنے لگ جاتا ہے جو اس کے فن کے دائرے سے بالکل خارج ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ لوگوں نے چیزوں کے ماننے اور اقرار کرنے میں اتنی ٹھوکریں نہیں کھائی ہیں جتنی کہ انہوں نے چیزوں کے نہ ماننے اور نہ اقرار کرنے میں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ ناواقفیت کی بناء پر چیزوں کی حقیقت اور ان کے وجود کے انکار کا رجحان ایک قدیم رجحان ہے۔ بہت زمانہ سے یہ چلا آ رہا ہے۔“

مسلمان فلاسفہ اور متکلمین پر سب سے زیادہ ارسطوی کی تصنیفات اور اس کے آراء و نظریات کا اثر رہا ہے۔ وہ اس کے فلسفہ کو تمام حکماء و فلسفہ یونان کا فلسفہ سمجھے ہوئے تھے۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

”ولكن هذه الفلسفة التي يسلکها الفارابی وابن سینا وابن

رشد والسهروردی المقتول ونحوه فلسفة المشائین وهی المنقولة عن

ارسطو الذی یسمونه المعلم الاول“ (۹۳)

اور لیکن یہ فلسفہ جس کی پیروی فارابی، ابن سینا، ابن رشد، سہروردی مقتول وغیرہ کر رہے ہیں۔ مشائمن کا فلسفہ ہے اور وہی ہے جو ارسطو سے منقول ہے جس کو وہ معلم اول کا نام دیتے ہیں۔

امام موصوف کہتے ہیں:

ارسطو نے اپنے پیشر و فلاسفہ کی پیروی نہیں کی۔ اس سے پہلے کے فلاسفہ ”حدوث عالم“ کے

قائل تھے اور یہ خیال کرتے تھے کہ اس عالم سے اوپر ایک دوسرا عالم ہے۔ چنانچہ وہ اس

عالم علوی کی ایسی صفتیں بیان کرتے تھے جو جنت کے متعلق حدیث میں وارد ہوئی

ہیں۔ فلاسفہ متقدمین حشر اجساد کے بھی قائل تھے جیسا کہ سقراط و تالیس (ایک قدیم یونانی فلسفی) وغیرہ اساطین کے کلام میں نظر آتا ہے۔“ (۹۴)

ارسطو کی حقائق دینیہ سے ناواقفیت کا سبب یہ تھا کہ اس کو اس سرزمین میں جانے کا کبھی اتفاق نہیں ہوا جہاں انبیاء علیہم السلام مبعوث ہوئے تھے۔

چنانچہ امام موصوف فرماتے ہیں۔

فلاسفہ کی تاریخ اور ان کا تذکرہ لکھنے والوں کا بیان ہے کہ فلاسفہ کے قدیم ماہر جیسے کہ فیثاغورث سقراط و افلاطون وغیرہ ملک شام (ارض انبیاء) کی طرف جا چکے تھے اور لقمان حکیم اور حضرت داؤد سلیمان اور ان کے ساتھیوں سے ملاقات کا شرف بھی حاصل کیا اور ان سے استفادہ بھی مگر ارسطو کو اس کے پیشروؤں کی طرح کبھی اس سرزمین کی طرف جانے کا موقع نہیں ملا۔ جہاں انبیاء مبعوث کئے گئے تھے یا جہاں انبیاء کی تعلیمات کا کوئی حصہ پایا جاتا تھا۔ ارسطو کے وطن میں ستارہ پرستی رائج تھی۔ اس لئے اس نے محض قیاس آرائی کی تعلیم پائی اور ایک ایسا قانون بنایا جس کی پیروی اس کے بعد کے لوگ آنکھ بند کر کے کرتے رہے۔ امام ابن تیمیہ کو اعتراف ہے کہ اہل یونان نے طبیعیات و ریاضیات میں نمایاں ترقی کی تھی۔ ان کے متعلق ان کو جو بھی علم تھا وہ مشاہدے پر مبنی تھا۔ چنانچہ علمائے یونان کی ذہانت کی داد دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد وهو كلام كثير واسع ولهم عقول

عرفوا بها ذلك وهم قد يقصدون الحق يظهر عليهم العناد“ (۹۵)

ہاں طبیعیات میں ان کے کلام کا اکثر حصہ اچھا ہے ان کا یہ کلام بہت زیادہ اور وسیع ہے۔ انہوں نے اپنی عقلوں کے زور سے اس کو جانا پہچانا۔ اس سے ان کا مقصد حق ہوتا ہے۔ ان پر عناد ظاہر نہیں ہے۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”لكن لهم معرفة جيدة بالامور الطبيعية وهذا بحر علمهم وله

تفرغوا وضيعوا زمانهم.“ (۹۶)

لیکن انہیں امور طبیعیہ کی بہت اچھی معرفت ہے اور یہ ان کے علم کا سمندر ہے جس کے لئے انہوں نے اپنا وقت دیا اور اس کا بیشتر حصہ صرف کیا۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”فهذه الامور وامثالها مما يتكلم فيه اهل الحساب امر معقول مما يشترك

فيه ذوو العقول ومامن احد من الناس الا يعرف منه شيئا فانه ضروري في

العلم ضروري في العمل ولهذا يمثلون به في قولهم الواحد نصف الاثنين

ولاريب ان قضاياه كلية واجبة القبول لانتقاض البتة“ (۹۷)



پس یہ اور اس جیسی دوسری باتیں جن کے متعلق حساب والے گفتگو کرتے ہیں سمجھ میں آنے والی باتیں ہیں جن کی تائید عقل والے ضرور کریں گے کیونکہ لوگوں میں کوئی ایسا نہیں ہے جو اس میں سے کچھ نہ کچھ جانتا ہو۔ یہ علم اور عمل دونوں کے لئے ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مثال کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ایک دو کا آدھا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کے تمام قضایا کلی ہیں اور ان کا قبول کرنا واجب ہے ان پر ہرگز کوئی نقض وارد نہیں ہوتا۔

مسلمانوں نے بلاشبہ ان علوم کو اور ترقی دی اور ان سے اپنی زندگی میں مفید کام لیا مگر ان کی توجہ فلسفہ الہیات کی طرف زیادہ مبذول ہو گئی تھی۔ جس کی وجہ سے ان یونانی فلاسفہ کے ساتھ مسلمان فلاسفہ کو بھی جہل مرکب میں مبتلا ہونا پڑا۔

یونانی فلاسفہ کے پاس انبیاء کی تعلیمات موجود نہیں تھیں۔ اس لئے انہوں نے اپنی عقل اور اپنے ذہن کے زور سے خدا کا ایک ایسا تصور قائم کیا جو کسی حیثیت سے بھی انبیاء کے پیش کئے ہوئے تصور کی برابری نہیں کر سکتا۔ اور یہ مانی ہوئی بات ہے کہ قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا جتنا بہترین تصور پیش کیا ہے اتنا کسی دوسری آسمانی کتاب نے نہیں پیش کیا۔ مسلمانوں کے پاس اس قرآنی تصور کامل کے موجود ہوتے ہوئے ان فلاسفہ کے پیش کئے ہوئے ناقص تصور کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ وہ اس تصور پر جرح کر کے قرآنی تصور کی فضیلت اور بزرگی کو پیش کر سکتے تھے۔ مگر انہوں نے یونانی فلاسفہ کے اصول کو اپنے اصول پر ترجیح دی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عام لوگ قرآنی تصور خدا کو ان فلاسفہ کے تصور خدا کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ وہ واجب الوجود ہے۔ علت العلل ہے، بسیط اور واحد ہے۔ وجود مطلق کلی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس سے کسی دوسرے کا صدور نہیں ہو سکتا اور وہ محل حوادث بھی نہیں ہو سکتا۔ وہ صفات سے بالکل عاری ہے خدا کے متعلق اس قسم کا تصور ایک ناقص تصور ہے۔ صفات سے عاری ہو کر کوئی ذات پائی نہیں جاسکتی۔

موصوف لکھتے ہیں۔

”فالواحد الذی یثبتونہ ہو وجود مجرد عن الصفات الثبوتیة عند بعضهم کابن سینا واتباعہ او عن الثبوتیة والسلبیة عند بعضهم وهذه لاحقیقة له فی الخارج بل یمتنع تحققہ فی الخارج وانما هو امر یقدر فی الاذہان کما تقدم ولہذا کان ما ذکرہ ابن سینا فی هذا الباب مما نازعہ فیہ ابن رشد وغیرہ من الفلاسفہ وقالوا ان هذا لیس ہو قول ائمة الفلاسفہ وانما ابن سینا واماثلہ احدثوہ ولہذا لم یعتمد علیہ ابو البرکات صاحب ”المعتبر“ وھو من اقرب هؤلاء الی اتباع الحجة الصحیحة بحسب نظره والعدول عن تقلید سلفہم مع ان امرہم وحکمتہم ان العقلیات لا تقلید فیہا“ (۹۸)

پس یہ لوگ جس ایک ذات کو ثابت کرتے ہیں ابن سینا اور اس کے پیروؤں کے خیال کے مطابق ثبوتی صفات سے عاری

ہے اور دوسرے بعض لوگوں کے نزدیک ثبوتی اور سلبی دونوں صفتوں سے عاری ہے ایسی ذات کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ خارج میں اس کا وجود ناممکن ہے البتہ ذہنوں میں اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اس بارے میں ابن سینا نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کی ابن رشد وغیرہ جیسے فلاسفہ نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ ائمہ فلاسفہ کا یہ قول نہیں تھا بلکہ ابن سینا اور اس جیسے لوگوں نے اس کو سب سے پہلے پیش کیا ہے اسی بناء پر کتاب المعتمد کے مصنف ابوالبرکات نے اس قول پر بھروسہ نہیں کیا۔ ان سب میں اپنی نظر کے مطابق صحیح دلیل کی پیروی کرنے میں اور سلف کی تقلید نہ کرنے میں ابوالبرکات زیادہ بہتر ہے حالانکہ فلاسفہ نے یہ فیصلہ دے دیا ہے کہ عقلیات میں تقلید نہیں ہے۔

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

”فماذا تصور العاقل اقوالهم حق التصور تبين له ان هذا الواحد الذي

البتوه لا يتصور وجوده الا في الازهان لافي الاعيان“ (۹۹)

جب کوئی عقلمند ان کے اقوال پر صحیح معنی میں غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ جس ایک ذات کو یہ فلاسفہ ثابت کرتے ہیں اس کا وجود صرف ذہنوں میں ہوگا حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوگا۔

بعض لوگ اللہ تعالیٰ کو ایک وجود مطلق سے تعبیر کرتے ہیں حالانکہ وجود مطلق کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایک جگہ اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”الا الوجود المطلق بشرط الاطلاق او بشرط سلب الامور الثبوتية

اولا بشرط مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج ولما يوجد في

الذهن وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني وبينوا ان المطلق بشرط

الاطلاق كائن مطلق بشرط الاطلاق وحيوان مطلق بشرط الاطلاق

وجسم مطلق بشرط الاطلاق ووجود مطلق بشرط الاطلاق لا يكون

الافي الازهان دون الاعيان“ (۱۰۰)

اطلاق کی شرط کے ساتھ وجود مطلق یا ثبوتی امور کے سلب کی شرط یا بغیر شرط کے وجود مطلق عقل صریح کی رو سے خارج میں موجود نہیں ہو سکتا صرف ذہن میں اس کا وجود ہو سکتا ہے۔ یونانی منطق میں بھی یہ مقررہ اصول ہے کہ اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق جیسے اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق انسان یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق حیوان یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق جسم یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق وجود ذہنوں میں تو پایا جاتا ہے مگر حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا۔ برخلاف قرآن نے خدا کی ذات اور صفات کا ایک کامل ترین تصور پیش کیا ہے جو ان فلاسفہ کے پیش کئے ہوئے تصور سے بدرجہا بلند اور زوردار ہے۔

فلاسفہ یونان نے محض قیاس سے کام لے کر دس عقلیں اور نو افلاک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ

واجب الوجود نے عقل اول کو پیدا کیا جس نے عقل دوم اور فلک اول کو پیدا کیا۔ اسی طرح عقل دوم نے عقل سوم اور فلک دوم کو اور عقل سوم نے چہارم کو اور فلک سوم کو اور اسی طرح عقل نہم نے عقل دہم اور فلک نہم کو پیدا کیا۔ جب یہ تصور ترجمہ کے ذریعہ عربی میں منتقل ہوا تو مسلمان فلاسفہ نے کھینچ تان کر کتاب و سنت کو یونانی تصورات پر منطبق کرنے کی کوشش کی چونکہ قرآن مجید میں صرف سات آسمانوں کا ذکر ہے اس لئے عرش اور کرسی کو ملا کر نو آسمان یا افلاک بنائے حالانکہ قرآن مجید میں عرش اور کرسی کا ایک بالکل ہی علیحدہ تصور اور مفہوم ہے۔ یہ دونوں آسمان نہیں ہیں اور نہ ہی افلاک مانے جاسکتے ہیں۔ بعض نے تو اس تصور کی تائید میں ایک حدیث بنائی کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

”اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال وعزتي ما خلقت خلقا اكرم على منك فبك اخذ وبك اعطى وبك الثواب وبك العقاب“ (۱۰۱)

اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا پھر اس سے کہا آگے آتو وہ آگے آگئی پھر کہا پیچھے جا تو وہ پیچھے چلی گئی۔ اللہ نے فرمایا میری عزت کی قسم میں نے تجھ سے بڑھ کر اپنے لئے عزیز ترین مخلوق نہیں پیدا کی۔ پس تیرے ہی ذریعے میں لوں گا اور تیرے ہی ذریعے میں دوں گا اور تجھی سے ثواب ہوگا اور تجھی سے عقاب ہوگا۔

امام موصوف نے مختلف کتابوں میں اس حدیث پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ موضوع ہے تمام محدثین نے بالاتفاق اس کو موضوع قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہاں تک لکھا ہے کہ یہ حدیث تیسری صدی ہجری میں گھڑی گئی ہے اور سب سے پہلے داؤد ابن الحجر تیسری صدی میں کتاب العقل لکھی جس میں اس قسم کی موضوع روایتوں کو نقل کیا۔

امام ابن تیمیہ کے علوم عقلیہ حاصل کرنے کا مقصد صحیح مذہب کی تلاش نہیں تھا بلکہ مختلف مذاہب کے مطالعہ کا مقصد یہ تھا کہ کون سا مذہب انکل پکچو سے دور ہے۔ اس کے لئے فلاسفہ اور متکلمین کا الہیات کے بارے میں موقف درست نہیں۔ کیونکہ یہ فلاسفہ یونان کا نہ فن تھا اور نہ غور و فکر کا اصل میدان متقدمین میں فلاسفہ جیسے ارسطو وغیرہ الہیات سے بالکل ناواقف ہیں اس کے بدلے ان کا کلام غلطیوں سے پُر ہے نہ انہوں نے نوزنبوت سے روشنی حاصل کی نہ شریعت سے امام ابن تیمیہ تو ارسطو کی باتوں کو اس طرح تشبیہ دیتے ہیں

”كل لحم جمل غث على راس جبل وعروانه لاسهل فير تقى ولا سمين

فيقلی“ (۱۰۲)

کہ یہ کمزور اونٹ کا گوشت دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر جس پر نہ تو چڑھنا آسان اور نہ موٹا ہے کہ اس کو لایا جائے۔ مسلمان فلاسفہ فارابی ابن سینا وغیرہ انہوں نے الہیات کے بارے میں ذرا وسعت سے کام لیا ہے تو حید، نبوت، معاد سے متعلق ایسا کلام کیا ہے جو متقدمین کے ہاں نہیں ملتا۔ اور اسلاف کے کافی قریب ہیں لیکن حق میں باطل کی ملاوٹ پائی جاتی ہے کیونکہ ان کی بناء فلسفہ کے

فاسد اصولوں پر رکھی گئی ہے جیسے صفات الہیہ جن کا ذکر قرآن و سنت میں آتا ہے۔ اسے ذات الہی واحد کی تعبیر قرار دیتے ہیں اور عرش سے مراد فلک تاسع لیتے ہیں اور کرسی سے فلک ثامن فرشتوں سے جسمانی اور نفسیاتی قوتیں اور معجزات سے قوتہ فلکیہ طبعیہ یا انسانیہ، فلاسفہ کی ان اصطلاحات کو ان حضرات نے فلسفہ میں پایا تو انہوں نے یہی چیزیں مراد لیں۔ حالانکہ یہ محض عقلی استدلال ہے جس میں انبیاء کرام کا کوئی حوالہ نہیں۔ متکلمین میں سے معتزلہ بھی بالکل عقل پرستی سے کام لیتے ہیں اور عقل کو مستقل دلیل سمجھتے ہیں حتیٰ کہ وجود و قدرت صانع کے لئے عقل سے کام لیتے ہیں اور اللہ سے صفات کی نفی کرتے ہیں جیسے فلاسفہ عقل سے تعارض کی بناء پر نصوص میں تاویل کرتے ہیں۔

اشاعرہ بالخصوص متاخرین جیسے امام الحرمین رازی سب صفات خبریہ میں تاویل کرتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ کی طرح یہ تینوں فرقے حق سے بہت دور ہیں کیونکہ ان کے ہاں جہاں عقل و نقل میں تعارض ہو عقل کو ترجیح دیتے ہیں اور نقل میں تاویل کرتے ہیں عقل کے مطابق کرنے کیلئے اگر نقلی دلائل کا انکار نہ کیا جاسکتا ہو تو اسے متشابہ قرار دیتے ہیں ورنہ انکار کر دیتے ہیں اور ان میں گمراہ علماء مذہب و عقل میں تطبیق دیتے ہیں انہوں نے اپنی عقل سے کچھ اصول دین گھڑے ہیں جن کو قرآن و سنت پر پیش کرتے ہیں اگر قرآن و سنت ان اصولوں کے مطابق ہو تو اسے قرآن و حدیث پر پیش کرتے ہیں۔ صرف اعتقاد لا اعتماد اور اگر ان کے اصول خلاف پڑیں تو کلام میں تحریف اور تبدیلی کر دیتے ہیں ایسی تاویل کرتے ہیں یہ تو ان لوگوں کے آئمہ کا کام ہے البتہ کبھی تفویض سے کام لیتے ہیں۔ غرض کہ ان کے ہاں عمدہ ترین وہ ہے جو پیغمبروں کے خلاف ہے۔ اپنے بدعی اقوال کو حرف آخر سمجھتے ہیں مخالف کو یا کافر کو جاہل خیال کرتے ہیں جن کو معقول اور اصول کا کوئی علم نہ ہو یہ عقلمندان ہیں۔

امام ابن تیمیہ نے جن کی قرآن و دین سے دوری کو بیان کیا اس کے مقابلہ میں وہ متکلمین جو عقل کو بالکل ایک مہمل چیز قرار دیتے ہیں اور قرآن کو صرف خبر کی حد تک مانتے ہیں بطور دلیل کے نہیں لیتے لہذا حق ناحق کو گڈمڈ کرتے ہیں۔ ربوبیت، وحدانیت، نبوت اور معاد پر عقلی دلیل کے بالکل قائل نہیں اور عقل سے کام نہیں لیتے ایک تیسرا گروہ ہے جو اندھے مقلدین ہوتے ہیں نہ عقلی دلیل پیش کر سکتے ہیں نہ نقلی حتیٰ کہ اللہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بھی بیان نہیں کر سکتے یہ پہلے دونوں گروہوں سے بدترین ہیں کیونکہ قرآن و سنت میں بالکل تدبر سے کام نہیں لیتے۔ یہ خلاصہ ہے فلاسفہ اور متکلمین کے بارے امام ابن تیمیہ کی تحقیقات کا کہ دونوں میں افراط و تفریط پائی جاتی ہے بعض عقل سے متعلق انتہاء پسند ہیں جو عقائد میں کتاب و سنت کی طرف رجوع نہیں کرتے، یا عقل کو بالکل مہمل قرار دیتے ہیں اور جو قرآن حکیم میں نبوت، توحید، معاد سے متعلق الفاظ آگئے ہیں، ان کی پیروی کرتے ہیں دلائل اخذ نہیں کرتے باوجود اس کے کہ یہ دونوں بلکہ تمام فرقے فطرت اور حق سے دور ہیں اس کے باوجود ان میں مراتب ہیں مثلاً اشاعرہ ابو الحسن اشعری کے پیرو معتزلہ اور دیگر تمام فرقوں سے بہتر ہیں۔ (۱۰۳)

## حاصل کلام

دینی مسائل میں غور و خوض کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ ضروری ہے اگر وہ مسئلہ واجبات دین سے ہے۔ ایسے مسئلہ کا ذکر قرآن و حدیث میں لازماً آتا ہے۔ اگر مسئلہ تو عقیدہ و ایمان سے متعلق ضروری ہو اور قرآن نے اسے ترک کر دیا ہو تو قرآن میں نقض لازم آتا ہے اگر بیان تو ہو مگر پہنچایا نہ گیا ہو تو رسالت پر حرف آتا ہے اور یہ دونوں باتیں صحیح نہیں بقول علامہ ”یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔“

قرآن نے تو مسلمانوں کے لئے غور و فکر کو ضروری قرار دیا ہے یہ تو شیوہ ہی مسلمانوں کا ہے کفار تو اس پر کف افسوس ملیں گے۔ ارشاد باری ہے: ”وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ“ (الملک: ۶) عقل کی بات کو تسلیم کرنا ضروری ہے بظاہر د عقلی باتوں میں جو تعارض نظر آئے تو دلیل پر غور کیا جائے کہ کہیں اس میں کوئی کمی رہ گئی ہے ورنہ ہر عقلی دلیل صحیح ہوتی ہے۔ قرآن نے کہیں بھی اس سے منع نہیں کیا ہاں قرآن کریم نے منع کیا ہے تو بغیر ثبوت کے بات کہنے کو مثلاً ”وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“ (اعراف: ۳۳) جھوٹی بات کو خدا کی طرف منسوب کرنے سے منع کیا ہے ”أَنْ لَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ الْإِلَهَ“ (اعراف: ۱۶۹)۔ علم کے بغیر مناظرہ بازی کرنے سے۔ ”فَلَمْ تَحْآ جُونِ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ“ (العران: ۶۶)۔ حق و صداقت کو قبول نہ کرنا۔ ”يَجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ“۔ غلط اور جھوٹے دلائل سے کام لینا۔ ”يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَيْبَاطًا لِيُذْهِبُوا بِهِ الْحَقَّ“ (الکھف: ۵۶) یہ وہ باتیں ہیں جن سے انسان گمراہی میں جا گرتا ہے۔ اسی طرح احادیث میں غور و فکر سے نہیں روکا گیا۔ البتہ خواہ مخواہ جھگڑا اور اختلاف ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ جیسے صحابہ کے تقدیر کے بارے بحث و مباحثہ سے آپ نے سختی سے منع فرمایا۔ ”ابھذا امر تم انما ہلک من کان قبلکم و انما نزل کتاب اللہ یتصدق بعضہ ببعض“ اسلاف نے علم کلام کی مذمت اس وجہ سے کی ہے کہ بعض ایسے الفاظ اس میں استعمال کئے جاتے ہیں جن کا پہلو غلط بھی ہوتا ہے۔ ایسے الفاظ سے بچا جائے۔ ان الفاظ کا غلط پہلو اختیار کیا جائے تو ایسا علم کلام مذموم ہوگا۔

درحقیقت ایک دور اسلام پر ایسا بھی آیا جس میں اس طرح کے نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے کہ ایمان و عقیدہ کی سادگی کی راہ میں بھی تعبیر کے تکلفات پیدا ہو گئے۔ جبر و قدر کا مسئلہ، ایمان کے حدود کا مسئلہ، مرکب کبیرہ کی اسلامی حیثیت، صفات کی نازک بحثیں خلق قرآن کی بحث زور و شور سے جاری تھی۔

بعض اہل علم نصوص اور سند کے ساتھ عقلی و نقلی تقاضے کو مد نظر رکھنا چاہتے تھے۔ ان خیالات پر یونانی علوم و تصورات کا غلبہ ہو چکا تھا۔ اور اس کے پس پردہ عجم کا شکست خوردہ ہوشیار گروہ اسلام سے اسکی فتوحات کا انتقام لینا چاہتا تھا۔ عقل و فلسفہ کے بھیس میں ایسے فکر و نظر کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف تھا۔ جس سے اسلامی صفوں میں کمزوری پیدا ہوئی۔ وحدت امت نہ رہی نہ تنبیہ عالم کا قوی جذبہ، عقائد کے بارے اہل تعبیر و تاویل کے تین گروہ بن گئے۔

(۱) سلف جنہوں نے کلام و فلسفہ کے پڑھنے پر راہوں کو چھوڑ کر صرف کتاب و سنت کی تصریحات پر اکتفا کیا۔

(۲) متکلمین و حکمائے اسلام کا گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا دفاع کیا۔ اس کے لئے انہوں نے یونانی علوم و فنون کا فہر مطالعہ کیا اور انکو اسلامی رنگ دیا علوم عقلی کی روشنی میں تاویل و تعبیر اختیار کی۔

(۳) ملاحدہ کا گروہ جس نے فلسفہ و کلام کا روپ محض اس بنا پر ڈھال رکھا تھا کہ اس طرح وہ کامیابی کے ساتھ اپنے ملحدانہ خیالات کو



مسلمانوں میں پھیلا سکتا تھا۔ متکلمین و حکمائے اسلام نے فلسفہ و کلام کو اگرچہ سوچ کا نیا انداز دیا۔ انکی وجہ سے عقلی علوم میں کافی ترقی ہوئی لیکن ایک نقصان بھی ہوا کہ حجیت و استناد کے مسلمہ اصولوں پر عقلیت کا غلبہ ہوا۔ عقیدہ و عمل کا محور بدلا اور سمعیات کی اہمیت کم ہو گئی۔ مولانا حنیف ندوی فرماتے ہیں ”عقلیت زدہ حضرات نے ایک طرف تو عقل و سمعیات کے مابین خلیج کو وسعت دی تناقضات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تا کہ ان کو عقل و خرد کے تقاضوں سے متصادم قرار دیا جاسکے اور دوسری طرف اس نقطہ کی نظر اشاعت کی کہ شریعت و عقل میں تناقض کی صورت میں ترجیح بہر حال عقل ہی کو ہونا چاہیے۔ سمعیات کو نہیں علامہ ابن تیمیہ نے اس موقف کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

واذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية او السمع والعقل والنقل  
والعقل او الظواهر النقلية والقواطع العقلية او نحو ذلك من العبارات  
فاما ان يجمع بينهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان يراى  
جميعا واما يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل. (حوالہ گزر چکا)

عقیدہ کے بیان میں فلسفہ و حکمت داخل سمعیات سے تعلق کمزور ہوا اور تصوف نے بھی اپنا ایک خاص رنگ دکھایا۔ فارابی، ابن ہشیر بن فاتک نے فلسفی کا مقام بہت اونچا قرار دیا اور ابن عربی الطائی نے خاتم الاولیاء (ایک روحانی مقام) کا اضافہ کیا حتیٰ کہ انبیاء سے بڑھ کر علامہ کی اس عبارت سے بظاہر امام رازی اور دیگر انکی طرح کے لوگوں پر بھی زد پڑتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ مگر ایسا ہے نہیں امام غزالی نے سمعیات کو پس پشت نہیں ڈالا ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ کبھی ایسی مشکلات پیش آتی ہیں کہ ظواہر میں تعبیر و تاویل کرنی ہی پڑتی ہے۔ اگر ایک فقہیہ کو یہ حق حاصل ہے تو ایک حکیم فلسفی کو کیوں نہیں۔

جن پر ارسطو کے خیالات سوار ہیں اور دینی و اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ وابستگی نسبتاً کمزور ہے۔ دراصل یہ نتیجہ ہے دینی تربیت کے فقدان اور فلسفہ کے غلبہ و چرچا کا، ایسے حضرات کو سمعیات اور عقلیات میں تناقض و اختلاف نظر آتا ہے۔ دونوں میں تطبیق نہیں دے سکتے تو عقلیات کو راجح قرار دیتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کا متکلمانہ کمال ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے فلسفہ اور شریعت میں تطبیق کی کوشش کی ہے جہاں تطبیق کی کوئی صورت نہیں بنتی تو وہاں سمعیات ہی کو عقلیات پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ کلام علامہ ابن رشد نے بھی کیا مگر ان کا کام ادھورار رہا۔ علامہ نے اس میں خوب وسعت پیدا کی۔

آپ نے ثابت کیا کہ عقل و نقل میں کوئی تعارض نہیں۔ اگر کہیں بظاہر تعارض ہو اور تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو تو آپ نے دلائل سے ثابت کیا کہ اس صورت میں تقدم سمع کو حاصل ہے نہ کہ عقل کو۔ آپ نے اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ عقل و نقل میں تعارض آخر پیدا کیوں ہوتا ہے۔ جبکہ عقل صحیح اور نقل صریح میں تعارض ہو ہی نہیں سکتا۔ اس مسئلے کو آپ نے واضح کیا ہے مثلاً جو حکماء اور فلاسفہ نظریہ تعارض ادلہ پیش کرتے ہیں (جو ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے) اس بنا پر اللہ، آخرت، جنت، دوزخ، ملائکہ کے پیغمبرانہ تصور کو تسلیم کرنے کی بجائے تاویل و تعبیر سے کام لیتے ہیں اور اسی کو حق سمجھتے ہیں۔ مثلاً اللہ ایک عظیم جثہ ہے۔ اجسام و ابدان کا اعادہ بعینہ ہوگا جنت میں پھل، پانی، شہد، وغیرہ اور دوزخ میں تکلیف دہ چیزیں آگ سانپ وغیرہ، یہ سب مادی چیزیں ہیں یہ پیغمبرانہ تصور ہے جبکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ انکی مادی تعبیر صحیح نہیں بلکہ یہ سب چیزیں معنوی اور روحانی ہیں۔ اس موقف پر تمام فلاسفہ متفق نہیں ہیں۔ بعض کا تو موقف یہی ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ کہ انبیاء نے عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر مادی تعبیر کی ہے حقیقت نفس الامری میں ایسا نہیں ہے خود انبیاء حقیقت



نفس الامری کو جانتے ہیں دوسرے بعض وہ ہیں جو اہل تحریف و تاویل ہیں ان کا خیال ہے کہ انبیاء نے ایسی کوئی مادی تعبیر پیش ہی نہیں کی۔ ابن سینا ان کا نمائندہ ہے۔ جس سے اللہ کا جسم ہونا لازم آئے اور صفات کا ثبات ہو۔ دیگر انبیاء کی پیش کردہ چیزیں بھی معانی سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ جسمانیات سے۔ ایسے فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ ظواہر کو اس گہرائی کے ساتھ نہیں سمجھتے جس گہرائی کے ساتھ فلاسفہ حکماء سمجھتے ہیں۔

اس لئے کہ وہ عجیب و غریب مجازات و استعارات کی آڑ لیتے ہیں۔ یہ موقف بعینہ وہی ہے جس کو معتزلہ، کلابیہ، سالیبیہ و کرامیہ اور تشیع حضرات نے اختیار کیا ہے۔ اس ضمن میں تاویل کا صحیح مفہوم بھی بیان کرتے ہیں۔ بالخصوص تشابہات میں تاویل جس کا حاصل یہ پتاویل کا مقصد صرف دفع تعارض نہیں خواہ اللہ کی منشاء کے مطابق ہو یا نہ بلکہ تاویل کا قرآنی مفہوم یہ ہے کہ کلام کی صحیح تفسیر بیان کی جائے۔ جس سے متکلم (اللہ) کا منشاء سمجھ میں آئے۔ ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ“۔ اس سے مراد تعبیر و تاویل کا وہ اندازہ نہیں جس میں مجازات و استعارات کا سہارا لیا جائے۔ بلکہ حقیقت نفس الامری مراد ہے ایضاً فلاسفہ اور فلسفہ زدہ متکلمین کی غلط فہمی یہ ہے کہ وہ اپنے استدلال کو چار صورتوں میں بند کرتے ہیں۔ پانچویں کسی صورت کے قائل نہیں۔ (۱) تعارض واقع ہے یا (۲) تو دونوں صورتیں مراد لی جائیں ورنہ تاویل سے کام لیا جائے یا تفویض سے (۳) عقل اصل اور سبع فرع ہے (۴) عقل و اعتراض دین میں قدح ہے۔ علامہ فرماتے ہیں یہ چاروں مقدمات محل نزاع ہیں قابل قبول نہیں اگر تعارض ادلہ ہے تو یا دونوں سہمی ہونگے یا دونوں عقلی یا ایک عقلی ایک سہمی یا دونوں عقلی یا ایک سہمی ایک عقلی کیونکہ دلیل قطعی ثابت شدہ ہوتی ہے اس میں ظن کو دخل نہیں ہوتا۔

اگر دونوں ظنی ہوں تو قرآن و شواہد سے ایک کو ترجیح دیں گے اور اسی کو لیا جائے گا۔ لہذا عبادت کی فرضیت فواحس و ظلم کی حرمت، توحید صانع اور مکافات و معاد، یہ سب عقائد سہمی اور قطعی دونوں ہیں۔ اگر سہمی ظنی ہو اور عقلی قطعی تو عقلی دلیل کو لیں گے۔ اسی طرح اس کے برعکس اگر ظن و قطع کا فیصلہ نہ ہو سکے تو تاویل سے یا تفویض سے کام لیں گے۔ لیکن یہ تقسیم اس لئے صحیح نہیں کہ تقدم کا اصل سبب قطعیات ہے نہ کہ عقلی یا نقلی ہونا، ممکن ہے کہ نقلی دلیل قطعی ہو اور عقلی ظنی تو علم نقلی کو تقدم حاصل ہوگا۔

اب کیا عقل ہی نقل پر مقدم ہوگی جیسا کہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں یہ کہاں تک صحیح ہے۔ دین کو علم پر مبنی قرار دینا ہی صحیح نہیں کہ دین سارا نقل علم ہی پر مبنی ہے۔ تو عقل کا اعتبار کیا رہے گا۔ جبکہ وہ از خود موجود ہیں علم و عقل کی وجہ سے نہیں اب اللہ، رسول، ملائکہ وغیرہ موجود ہیں خواہ ہماری عقل میں یہ آئے یا نہ، ہم جانتے ہیں یا نہیں۔ عدم علم عدم شے کو مستلزم نہیں۔ فرض کریں کہ ہمارا وجود نہ بھی ہوتا یعنی موجود نہ ہو تب بھی اللہ صفات کمال سے متصف ہے اور اس کا رسول رسول ہے اگرچہ ہمارا عمل یا کوئی کام اور اس کا نقشہ علم و ادراک پر مبنی ہو سکتا ہے علم نظری و خبری پر نہیں اسی طرح عقل پر بھی مبنی نہیں عقل سے مراد قوت غریزہ ہو تب بھی، علوم و فنون ہوں تب بھی۔ ظاہر بات ہے کہ عقل قوت غریزہ تو سب کے لئے ضروری شرح ہے۔ علوم و فنون کی زیادہ تعداد غیر دینی ہے ان کے ساتھ دین کو کیسے وابستہ کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ دین کے عقائد بالکل محدود ہیں لامحدود نہیں اثبات صانع توحید صانع رسالت و نبوت معاد جبکہ علوم و فنون کی کوئی حد نہیں تو بنیاد کن علوم کو بنایا جائے گا جبکہ دینی مسائل بقول آمدی بدیہی ہیں عقل و خرد کو زیادہ محنت نہیں کرنی پڑتی نہ ہی منطق و فلسفہ کے چکر میں پڑنے کی ضرورت ہے۔ قرآن کریم میں کہیں بھی عقلیات کی افادیت پر بحث نہیں نہ دین کو ان پر مبنی ٹھرایا گیا ہے نہ ذات کو نہ صفات کو نہ جسم و جہت کا مسئلہ چھیڑا ہے نفیاً یا اثباتاً، یہ ساری بحثیں بعد کی ہیں قرآن نے تو سادہ انداز میں حقائق پیش کیے ہیں جن کا تعلق تزکیہ اور اصلاح نفس سے ہے تو عقلیات کو مقدم کس بنا پر ٹھرایا جائے جبکہ قرآن ان سے خاموش ہے۔ پھر امام

رازی نے بھی یہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص بالکل سادہ طریقہ سے اللہ کے صانع ہونے پر ایمان رکھتا ہے تو عقلی تعبیر و تشریح کے اختلاف کی بنا پر اس کی تکفیر جائز نہیں۔ اس لئے کہ عقلی دلائل سے اثبات صانع اور صفات کی وضاحت متفق علیہ نہیں عقلی دلائل کی عقلی دلائل سے تردید کی جاسکتی ہے۔

باب پنجم

توحید اور علمِ کلام کے بعض جزوی مسائل

فصل اول

اثبات ذاتِ باری تعالیٰ ایمان اور توحید

فصل دوم

دیگر کلامی مسائل

## فصل اول (اثبات ذات باری تعالیٰ، ایمان، توحید)

### اہم کلامی مسائل اور ابن تیمیہ

اس باب میں دو طرح کے مسائل ہیں تمام متکلمین کے اتفاقی مسائل اور متکلمین کے اختلافی مسائل امام ابن تیمیہ اختلافی مسائل میں اپنا موقف دلائل کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور تنقید میں انصاف کا دامن تھامے رکھتے ہیں بقولہ تعالیٰ۔

﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا

تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (المائدہ: ۸)

مخالفین کے جس موقف پر اسے پہلے مکمل بیان کرتے ہیں اور باحوالہ گفتگو کرتے ہیں۔ صاحب کتاب کی اصل عبارت پیش کرتے ہیں۔

جیسا کہ ان مسائل میں اللہ کے وجود کا اثبات، ایمان، توحید، ربوبیت والوہیت صفات الہیہ، کلام اللہ، تقدیر اور بعض ضعی

ایضات۔

### اثبات باری تعالیٰ

سارے دین کی اصل اور بنیاد اللہ کے وجود پر ایمان ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ وجود باری تعالیٰ کے اثبات پر چار طرح سے بیان کرتے ہیں یعنی عالم جو ہر یا عرض۔ پھر ہر ایک ممکن ہے یا حادث تو یہ چار صورتیں بن گئیں۔  
شرح المواقف میں ہے:

”قد علمت ان العالم اما جوہر او عرض، وقد يستدل على اثبات الصانع

بكل واحد منهما، اما بماكانه او بحدوثه فهذه وجوه اربعة“ (۱)

اس لئے اختصار کے پیش نظر صرف ”حدوث عالم“ (عدم سے وجود میں آنا) پر گفتگو کی جاتی ہے۔ چنانچہ متقدمین فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کیلئے محدث کا ہونا لازمی ہے جو کسی چیز کو عدم سے وجود میں لاتا ہے وہ اللہ کی ذات ہے۔ یہ بالکل بدیہی اور واضح بات ہے۔ ابن تیمیہ متکلمین اس بات کو بدیہی تو مانتے ہیں لیکن عالم کا حدوث جس پیچیدہ طریقہ سے یہ لوگ ثابت کرتے ہیں اس طریقہ کو کیونکہ یہ انتہائی پیچیدہ طریقہ ہے اس میں بہت سے مقدمات کو ثابت کرنا پڑتا ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ اس کے لئے مشکل اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جیسے جو ہر فرد عرض، حادث اور دلیل اس طرح بناتے ہیں کہ تمام اجسام جو ہر مفردہ سے مرکب ہیں اس کے ساتھ جو ہر فرد یا جزء لا متجزئی کو ثابت کرتے ہیں جو ہر فرد کے لئے اعراض کو ثابت کرتے ہیں کہ ہر عرض حادث ہے اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے لہذا عالم حادث ہے جسے اللہ نے پیدا کیا ہے ابن تیمیہ نہ صرف یہ کہ اس کو مشکل ترین طریقہ سمجھتے ہیں بلکہ اس طریقہ کو صحیح نہیں مانتے شرعاً مذموم سمجھتے ہیں اور عوام کیلئے عقلاً پُر خطر۔ (۲)

جن متکلمین اور فلاسفہ نے اس دلیل پر اعتماد کیا ہے وہ بہت سے عقلی و شرعی فسادات کے مرتکب ہوئے ہیں۔ جیسے

”جہمیہ“ جنت اور دوزخ کو اسی بنیاد پر فانی کہتے ہیں اور ابو الہذیل اہل جنت اور اہل نار کی حرکات کا انقطاع (خاتمہ فنا) ثابت کرتا ہے اور اشاعرہ اسی بناء پر اعراض سے متعلق یہ خیال رکھتے ہیں کہ اعراض ایک حالت پر باقی نہیں رہ سکتے۔ متکلمین فلاسفہ بالخصوص جہمیہ ان اصطلاحات کی بنیاد پر جنت اور دوزخ کو فانی ثابت کرتے ہیں ابو الہذیل جنتیوں اور دوزخیوں کی حرکات کو فانی مانتا ہے اشاعرہ اعراض کو ایک حالت پر قائم نہیں مانتے ابراہیم کے واقعہ میں مذکور آیت قرآنی کو دلیل بناتے ہیں جس میں افل کا لفظ آتا ہے جو افول سے ہے اور افول کا معنی حرکت و انتقال کرتے ہیں جو ستاروں میں حرکت پائی جاتی ہے اس آیت سے ستاروں کا حدوث ثابت کرتے ہیں امام اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ (۳)

امام ابن تیمیہ ایسے متکلمین پر بڑے حیران ہوتے ہیں جو اسے بنیادی دلیل مانتے ہیں اور اس کا جاننا ہر ایک پر واجب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ نبی کریم نے اس طرح غور کا حکم نہیں دیا اور نہ اس دلیل کے علم کو واجب قرار دیا ہے۔ بالفرض اگر ایسا ہو بھی تب بھی اس کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا۔ یعنی صرف ایک ہی طریقہ کو استعمال کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ کسی بات کو کئی طریقوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ (۴)

امام ابن تیمیہ کے نزدیک متکلمین (نصیریہ) اور فلاسفہ کا اس طریقہ کو ابراہیم کی طرف منسوب کرنا کہ یہ ابراہیم کا طریقہ ہے اور زیادہ تعجب خیز ہے۔

﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا..... فلما افل قال لا احب الافلين﴾ (الانعام ۷۶: ۷۷)

یہاں یہ حضرات افول کے لفظ سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ افول بمعنی الحركہ والانتقال ہے۔ اور ستاروں میں حرکت و انتقال ہے۔ لہذا ستارے حادث ہیں۔ امام ابن تیمیہ اس پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابراہیم ستاروں کے حدوث کو بیان نہیں کرنا چاہتے بلکہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ چیزیں قابل عبادت نہیں اور نہ ان میں الوہیت پائی جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ ابراہیم ستاروں کے افول یعنی حرکت و انتقال کو وجود صانع پر دلیل بنانا چاہتے ہیں۔ کیونکہ آپ کی قوم وجود صانع کی پہلے سے قائل تھی۔ البتہ وہ عبادت میں شمس و قمر کو شریک مانتی تھی۔ لہذا ابراہیم نے ثابت کیا کہ یہ چیزیں عبادت کے لائق نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے۔ دوسری بات یہ کہ لغوی اعتبار سے افول بمعنی حرکت و انتقال آتا ہی نہیں۔ اگر ایک چیز ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو تو اس پر افول نہیں بولا جاتا۔ اگر ابراہیم کا مقصد حرکت و انتقال سے استدلال کرنا ہوتا تو پھر انتظار کس چیز کا تھا کہ وہ طلوع ہو اور پھر غیب ہو۔ حرکت تو پہلے ہی سے اس میں پائی جاتی ہے۔ آپ نے ان کے غیب ہونے کو عدم الوہیت پر دلیل بنایا ہے کہ چاند سورج ستارے نہ الہ ہیں نہ خدا کے شریک۔ (۵)

علامہ ابن رشد نے بھی ”الكشف عن مناهج الادلة“ میں متکلمین پر تنقید کی ہے کہ آسمانی اجسام کے ”حدوث“ کو بغیر ان کی حرکات کا مشاہدہ کیے محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ اور ابراہیم نے یہ طریقہ ایسا اختیار کیا جس سے یقیناً اللہ کی معرفت حاصل ہوتی

(۲) ابن تیمیہ، کتاب النبوات ۳۹، کتاب الموافقة: ۱۹/۱

(۳) کتاب النبوات: ۴۰ (۴) الموافقة: ۲۰/۱

(۵) الموافقة: ۵۸۱



ہے۔ اس پر بھی امام ابن تیمیہ نے تنقید کی ہے کہ اجرام فلکی کی حرکت کو دلیل بنانا اور اس کو خواص (ارسطو وغیرہ) کا طریقہ بتلانا جنہوں نے حرکت فلک کو اختیاری قرار دے کر اللہ کے مشابہ قرار دیا کہ یہ بھی حرکت دیتا ہے۔ یہ ایسا طریقہ ہے جس کو دیگر متکلمین اور فلاسفہ نے کمزور بتلایا ہے۔ لہذا بقول ابن تیمیہ صحیح بات یہ ہے کہ اس آیت میں ابراہیمؑ نے ستاروں کی حرکات کو توحید کے لئے دلیل نہیں بنایا بلکہ اھول یعنی ان کے طلوع وغروب کو دلیل بنایا ہے۔ (۶)

یہ تو متکلمین کا طریقہ تھا۔ فلاسفہ کے طریقہ سے بھی وجود ”الہ“ کا اثبات نہیں ہو سکتا ان کا استدلال بھی کمزور ہے۔ فلاسفہ نے حادث و قدیم کو دلیل بنانے کی بجائے وجوب و امکان کو دلیل بنایا ہے۔ چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتاب ”الاشارات“ میں اس پر بحث کی ہے جس پر ابن تیمیہ نے تنقید کی ہے۔

ابن سینا نے لکھا ہے:

کہ ہر وجود اپنی ذات کے اعتبار سے، یا تو ایسی حالت میں ہے کہ وجود اس کے لیے واجب ہے اور ضروری یا نہیں اگر وجود واجب ہے تو باری تعالیٰ ہے۔ اگر واجب نہیں تو ممتنع، جیسے شریک باری، اگر نہ وجود کی شرط ہو نہ عدم کی تو وہ ممکن ہے۔ جو نہ واجب الوجود ہے، نہ ممتنع الوجود، اور یہ غیر کا محتاج ہے اب اس غیر کا سلسلہ یا تو لا الہی نہایہ چلے گا یا کہیں یہ سلسلہ ختم ہو جائے گا کہیں بھی ختم نہ ہونے والا سلسلہ تو ناجائز اور باطل ہے۔ جیسے مناطقہ کا ”دور“ باطل ہے۔ یا کہیں جا کر وہ سلسلہ ختم ہوگا تو وہ لازماً واجب الوجود ہوگا۔ ”فکل سلسلہ

تنتہی الی واجب الوجود ہذا نہ (۷)

امام ابن تیمیہ اس دلیل پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ کہ یہ دلیل متکلمین سے لی گئی ہے جو ترکیب کو حدوث پر دلیل بناتے اور ابراہیمؑ کے واقعہ کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ (۸)

اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”لا احب الافلین“ (الانعام ۷۶) متکلمین ”افول“ کا معنی حرکت و انتقال کرتے ہیں اور فلاسفہ اھول کا معنی امکان کرتے ہیں۔ اشارات میں ابن سینا لکھتے ہیں۔

”ہر موجود محسوس چیز فی نفسہ واجب ہے۔“ (۹)

یہ عام لوگوں کا خیال ہے لیکن واجب الوجود کی شرائط کو دیکھا جائے تو ہر محسوس و موجود واجب نہیں مگر ”لا احب الافلین“ سے بھی امکان ثابت ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ ان تمام باتوں کو غلط قرار دیتے ہیں۔ (۱۰)

ابن سینا مابیت اور وجود کو الگ الگ قرار دیتے ہیں۔ مابیت واجب اور ممتنع ہو سکتی ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ خارج میں مابیت نوعیہ اور وجود، الگ الگ ہیں۔ اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے جبکہ ابن سینا خارج میں وجود کی تین اقسام مانتا ہے۔ اس کا یہ قول سب کے نزدیک باطل ہے محدثین کے نزدیک وجود اور حقیقت ایک ہی ہے معتزلہ ایسی مابیت کو تسلیم نہیں کرتے جو خارج میں

وجود و عدم کو قبول کرتی ہو اور متاخرین فلاسفہ یعنی (ابن سینا کے بعد کے) فلاسفہ کے ہاں اگرچہ وجود، ماہیت پر قدرت زائد ہے مگر یہ حقیقتیں وجود ہی کے ضمن میں پائی جاتی ہیں الگ سے ان کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا یہ وجود و عدم کو قبول نہیں کرتیں "فالبات ماہیۃ تقبل الوجود والعدم وہی مع ذلک مستلزمة لوجود لم یقلہ احد" (۱۱)

کیونکہ اس سے اجتماع التیہین لازم آتا ہے۔ جو باطل ہے کہ ماہیت کو جب وجود مل گیا تو عدم نہ رہا اور اگر عدم ہے تو وجود نہ رہا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم و وجود ممکن ہو اور اس کے ساتھ وجود کو لازم قرار دیں اور عدم کو ناممکن کہیں امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ایسے ایچ وچ سے وجود باری تعالیٰ ثابت نہیں کر سکتے لہذا دلیل ایسی آسان اور صاف ہو کہ اس میں کوئی پیچیدگی نہ رہے اس کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ تمام عقول اسے صحیح سمجھیں اور عقل سے مراد منطقی اور فلسفی عقل نہیں جس میں تضایا، قیاسات، مقدمات کو جوڑا جاتا اور نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد فطرت صحیحہ عامہ ہے جو اللہ نے ہر انسان میں رکھی ہے دوسری چیز کہ شارع نے اسے بطور دلیل پیش کیا ہو اور لوگوں سے ایسی دلیل پیش کرنے کا مطالبہ کیا ہو جیسے اللہ نے انسان کی تخلیق کو اپنے خالق ہونے پر دلیل کے طور پر پیش کیا ہے کہ اللہ نے انسان کو جس کا وجود نہیں تھا نطفہ سے نطفہ کو علقہ وغیرہ میں تبدیل کر کے پیدا کیا ہر انسان اس بات کو سمجھتا ہے۔

اسی طرح بادل و بارش وغیرہ کو اللہ نے بطور دلیل پیش کیا ہے اس کے علاوہ فرمان الہی ہے :

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ

شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الشوریٰ ۴۲: ۵۳)

امام ابن تیمیہ سے قبل علامہ ابن رشد نے بھی "کشف منہج الادلۃ" میں یہ سب کچھ بیان کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ابن رشد سے استفادہ کیا ہے۔ (۱۲)

استدلال کا یہ قرآنی طریقہ قطعی بھی ہے اور آسان بھی جبکہ فلاسفہ کا طریقہ پیچیدہ ہے اور ظنی بھی امکان، حدوث، جوہر، عرض وغیرہ کو عام لوگ مشکل سے سمجھ گے۔

### بحث ایمان

ایمان سے متعلق اشاعرہ اور مرجعہ کے خیالات کافی حد تک ملتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایمان معرفت اور تصدیق کا نام ہے۔ جس میں قول و عمل داخل نہیں خوارج اور معتزلہ ایمان کو مرکب مانتے ہیں یعنی معرفت و تصدیق اور اعمال۔ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں تین نکات پر بحث کی ہے۔

(i) ایمان و اعمال کا تعلق

(ii) ایمان و تصدیق کا تعلق

(iii) ایمان میں استثناء کا مسئلہ

حقیقت ایمان میں اعمال داخل ہیں یا نہیں اور کہ مرکب کبیرہ کا کیا حکم ہے؟

اہل سنت والجماعت اور جمہور اسلاف کے نزدیک ایمان تین چیزوں کا نام ہے یعنی قول اعتقاد اور عمل قبول باللسان اعتقاد بالجنان اور عمل بالارکان، ان کے نزدیک اطاعت سے ایمان زیادہ اور معصیت سے کم ہوتا ہے، مرتکب کبیرہ اپنے ایمان کی وجہ سے مومن ہے۔ البتہ فاسق ہے اور آخرت میں فیصلہ اللہ اپنی مشیت کے مطابق فرمائیں گے۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان قول اعتقاد اور عمل ہے باقی مرتکب کبیرہ کے بارے دونوں میں اختلاف ہے کہ معتزلہ کے ہاں نہ تو یہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ فی منزلۃ بین المنزلتین (یعنی دو مرتبوں کے درمیان ایک مرتبہ میں) ہے۔ لہذا یہ مباح الدم نہیں ہے لیکن خوارج کے ہاں یہ کافر ہے مباح الدم والمال ہے۔ حکم اخروی کے اعتبار سے معتزلہ اور خوارج کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ کفار کی طرح مخلد فی النار ہے کہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

مرجئہ کے نزدیک ایمان قول اور عقیدہ سے مرکب ہے۔ اور اعمال ایمان کا جز نہیں اور مرتکب کبیرہ کے بارے اہل سنت کے ساتھ متفق نہیں ہیں۔

جمیہ کے نزدیک ایمان صرف معرفت کا نام ہے اقرار، تصدیق اور قول و عمل ایمان کا جز نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ابلیس اور فرعون اور ہر وہ جو اللہ کو پہچانتا ہے لیکن مخالف ہے۔ اللہ اور رسول کو برا بھلا کہتا ہے یا جس نے (معاذ اللہ) انبیاء کو قتل کیا، مساجد کو گرایا۔ قرآن اور آسمانی کتابوں کی توہین کی۔ سب ان کے نزدیک مکمل مومن ہیں۔

ماتریدیہ کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے قول و عمل حقیقت ایمان میں داخل نہیں۔

کرامیہ کے نزدیک ایمان زبانی اقرار کا نام ہے۔ لہذا ایسا شخص دنیاوی اعتبار سے مومن ہے جو زبانی اقرار کرتا ہے اور آخرت کے اعتبار سے اگر قول لسانی اور اعتقاد قلبی میں اختلاف ہو جیسے منافق تو یہ مخلد فی النار ہے۔

کلابیہ اور اشاعرہ کے ایمان کے بارے دو قول ہیں۔

(i) ایمان، قول، اعتقاد اور عمل سے مرکب ہے۔ ابوعلی ثقفی قلانی، ابن مجاہد اور ابوالحسن اشعری کا ایک قول (جو مقالات میں ہے) کے مطابق ایمان مرکب ہے۔ (۱۳)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ ان کا یہ قول اہل سنت اور محدثین کے بالکل مطابق ہے:

”بخلاف القول الذی فسرہ فی الموجز انہ اختصار طائفة من

اصحابہ“ (۱۴)

اور فرماتے ہیں:

(ii) الموجز میں ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں۔ ایمان محض تصدیق قلبی اور معرفت کا نام ہے یہ مذہب باقلانی اور جوینی وغیرہ کا بھی ہے۔ کبھی ایمان معرفت کو قرار دیتے ہیں جیسے جمیہ اور کبھی اس کی تعبیر تصدیق سے کرتے ہیں۔ باقی مرتکب کبیرہ کے بارے اشاعرہ اہل سنت کے ساتھ متفق ہیں۔ یہ مومن فاسق ہے اس کا معاملہ اللہ کے حوالے ہے۔

(۱۳) مجموعة الفتاوى، رساله الايمان الاوسط، ۷: ۵۵۰: كتاب الايمان ۱۱۵، المكتب الاسلامي، بيروت۔

(۱۴) ايضاً، مجموع ۷: ۵۰۹۔

## اختلاف کی اصل وجہ

امام موصوف اپنی کتاب ”کتاب الایمان الکبیر“ میں اختلاف کی اصل وجہ بتاتے ہیں کہ ایمان کے بارے اصل وجہ اختلاف دو باتیں ہیں۔

(i) ایمان ایک ایسا ”کل“ ہے جسے اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا بلکہ اگر ایک جز بھی اس کا زائل ہو جائے تو کل کا کل ایمان زائل ہو جاتا ہے تمام اعمال اس میں شامل ہیں۔ (۱۵)

(ii) دوسری وجہ بعض متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ انسان میں دو چیزیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ اطاعت و معصیت، ایمان و کفر، اسلام و نفاق، بلکہ ان دونوں میں سے ایک منقہ ہوگا تو دوسرا خود بخود منقہ ہو جائے گا۔ ان دو وجوہات کی بناء پر ایمان میں تین اقوال ہو گئے۔ (۱۶)

خوارج و معتزلہ کہتے ہیں کہ دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ تارک اعمال مومن نہیں ہو سکتا اور یہ قاعدہ ہے کہ ”اذا زال بعضہ زال باقیہ“ انسان میں دو باتیں ایمان و نفاق جمع نہیں ہو سکتیں۔ ان کے ہاں ایمان کے حصے و بخرے نہیں ہو سکتے۔ نہ دنیوی اعتبار سے کہ اس پر اطلاق مومن کا ہو اور نہ اخروی حکم کے اعتبار سے اسی وجہ سے مرتب کبیرہ کو یہ مومن خیال نہیں کرتے اور اس پر ہمیشہ ہمیشہ جہنم کا حکم جاری کرتے ہیں۔

## دوسرا قول

جہمیہ اور مرجہ کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ متواتر روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ عاصی لوگ جو اہل قبلہ ہیں ہمیشہ کے لئے جہنم میں نہیں رہیں گے۔ بلکہ بالآخر جہنم سے نکال دیئے جائیں گے اور اس پر اجماع ہے کہ ایسے لوگ مرتد و کافر نہیں۔ اگر اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل سمجھا جائے اور قاعدہ ”الایمان کل لا یجزا، اذا ذهب بعضہ، ذهب باقیہ“ کے مطابق گنہگار مومن کا ایمان ختم ہو جائے اور ہمیشہ کے لئے جہنمی ہو، یہ متواتر روایات کے خلاف ہے۔ اسی وجہ سے اعمال کو ایمان کا جز نہیں مانتے۔ مرجہ کے درمیان حکم کے بارے اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ثواب و عقاب، مدح و ذم کا مستحق ہو سکتا ہے بعض کے نزدیک اس کو عذاب نہیں ہوگا جیسے مرجہ شیعہ اور اشاعرہ میں سے قاضی ابوبکر وغیرہ اس کے قائل ہیں۔ دنیوی اعتبار سے یہ حضرات ایمان میں تبعض و تقسیم کے قائل نہیں کہ کچھ ایمان ہو اور کچھ نہ ہو۔

## تیسرا قول

اہل سنت کے ہاں ایمان کے اطلاق اور حکم اخروی کے اعتبار سے تبعض ہو سکتی ہے۔ ”فیکون مع الرجل بعض الایمان لاکلہ“ اور اس پر حکم مومن والا جاری ہوگا یعنی نیکیوں پر ثواب اور گناہوں کا عذاب ہو سکتا ہے اور یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ انسان مطیع اور عاصی، ایمان و کفر اصغر اور اسلام و نفاق عملی سے موصوف ہو، جیسے ولی نیکی اور گناہ کے اعتبار سے ہو سکتا ہے۔ دنیوی اعتبار سے یہ ناقص الایمان ہو سکتا ہے اور آخرت میں مشیت الہی کے ماتحت ہے چاہے تو عذاب دے یا بخش دے۔

(۱۵) الایمان ۱۸۹-۲۳۹، الایمان الاوسط در مجموع: ۵۰۹، ۵۴۳، ۵۵۰، التسعینیہ، یعنی کتاب فی محنة

المعصر: در مجموع: ۵۰ / ۲۴۸ / ۱۶۰

(۱۶) شرح اصفہانیہ / ۱۴۴

اہل کفار کے لئے مجمل وعید آئی ہے۔ لہذا جہنم میں جائیں گے۔ جن کو نکال لیا جائے گا۔ (۱۷)

یہ ہے منشاء اختلاف جو شیخ الاسلام نے بیان کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ متواتر احادیث سے ایمان و نفاق کا اجتماع ہو سکتا ہے۔ آثار صحابہ اور تابعین سے بھی یہ بات ثابت ہے۔ بلکہ اسلاف کا اس پر اجماع ہے۔ امام اشعری پر شیخ الاسلام موصوف نے تعجب کا اظہار بھی کیا ہے کہ اشعری نے اپنی کسی کتاب میں اس بات سے انکار کیا ہے کہ نفاق و ایمان جمع نہیں ہو سکتے اور اس پر انہوں نے اجماع بھی نقل کیا ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات اجماع حقیقی کے خلاف ہے کیونکہ اسلاف سے یہ بات صراحتاً ثابت ہے کہ انسان میں اطاعت و معصیت ایمان و نفاق جمع ہو سکتے ہیں۔ (۱۸)

امام احمد بن حنبل نے اس کی مثال پیش کی ہے جس کی تائید امام موصوف نے کی ہے کہ ایک شخص صرف اقرار کر لیتا ہے لیکن باقی سارے کفریہ کام انجام دیتا ہے۔ زنا، باندھنا، صلیب لٹکانا، گر جا گھروں میں جانا وغیرہ تو ایسا شخص زبانی اقرار کی وجہ سے مومن ہے۔ جہمیت کہتے ہیں کہ اگر یہ افعال ظاہری طور پر کرتا ہے تو ظاہری کافر ہوگا۔ البتہ باطناً یہ کافر نہیں ہاں دینی احکام کے اعتبار سے یہ افعال کفر کی علامات ہیں۔ مگر اس کی تردید میں جب ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن سے اخروی اعتبار سے بھی کافر قرار دیا گیا ہے تو اس کا جواب آپ یہ دیتے ہیں اسے معرّفہ نہیں تھی، یہ بات صریح عقل کے بھی خلاف ہے اور نقل کے بھی۔ (۱۹)

جو اشاعرہ جہمیت کے ساتھ متفق ہیں ان کے دو قول ملتے ہیں کبھی تو اہل سنت کی موافقت کرتے ہیں اور کبھی جہمیت کی۔ جیسے ایک شخص اللہ اور رسول کو معاذ اللہ گالی دیتا ہے۔ ایسے شخص کے لئے کچھ حضرات تو کہتے ہیں کہ یہ ظاہراً کافر ہے باطناً نہیں بلکہ مکمل مومن ہے۔ کیونکہ ایمان تقسیم نہیں ہوتا۔ قاضی عیاض نے اہلسنت کا قول اختیار کیا ہے۔

یہاں امام موصوف امام رازی پر بھی تنقید کرتے ہیں کہ یہ بھی جہمیت کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں۔ آپ نے ابی یعلیٰ کے دو قول نقل کئے ہیں کہ ایسے شخص کو اگر قتل کر دیا جائے تو وہ کافر ہونے کی بناء پر قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ حد میں قتل کیا جائے گا کیونکہ یہ مومن ہی ہے۔ ہاں البتہ اگر یہ گالی گلوچ کو حلال سمجھتا ہے تو یہ کافر ہے۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”یرحم اللہ القاضی ابایعلی..... قد ذکرفی غیر موضع ماینقض

ماقاله هنا“ (۲۰)

بعض جہمیت کہتے ہیں:

”الایمان هو مجرد التصدیق الذی فی القلب وان لم یقترب بہ قول

اللسان، ولم یقتبض عملاً فی القلب ولا فی الجوارح“۔ (۲۱)

(۱۷) ایضاً ۱۳۷-۱۳۸، ۱۴۳-۱۴۲، الفرقان بین الحق والباطل در مجموع: ۴۸۱۳-۵۰، شرح حدیث ”انما الاعمال

بالنیات“: در مجموع ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۶، کتاب الایمان ۲۰۹، ۲۱۰، الایمان الاوسط در مجموع

۵۱۰، ۵۲۰

(۱۸) شرح اصفہانیہ ۱۴۴، الایمان ۸۷، الایمان الاوسط در مجموع: ۵۱۲۷-۵۲۲ (۱۹) الاستقامہ ۱: ۴۳۰/

(۲۰) الایمان ۳۸۴، مناقب الشافعی لفخر الرازی ۱۳۱-۱۳۲، مکتبہ کلیات الازہریہ القاہرہ

(۲۱) الصارم المسلول علی شاتم الرسول، مطبعة السعادة ۵۱۴/ ۵۱۵

نیز مرجعہ پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق رسول فیما أخبر بہ الرسول ہے۔ ان کے ہاں بھی سب و شتم سے تصدیق میں کوئی فرق نہیں پڑتا جیسے ایک شخص وجوب اطاعت کا عقیدہ تو رکھتا ہے، لیکن معصیت کا ارتکاب کرتا ہے۔ امت میں ایسے شخص کو کافر قرار دیا جاتا ہے۔ تو وہ صرف عدم اعتقاد کی بناء پر ہے نہ کہ گالی کے حرام ہونے کی بناء پر یعنی جو شخص گالی کو حلال سمجھے وہ کافر ہو جاتا ہے۔

امام موصوف فرماتے ہیں:

”وهذا قول مخالف لاجماع السلف“ (۲۲)

### ایمان کے بارے اشاعرہ کا رد

اشاعرہ متکلمین وغیرہ کے نزدیک ایمان تصدیق یا معرفتہ کا نام ہے اور اعمال اس میں داخل نہیں امام موصوف فرماتے ہیں اشاعرہ کو اصل میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ اسلاف کے اصل ماخذ سے انہوں نے استفادہ نہیں کیا۔ بلکہ اسلاف کے بارے جو دوسروں نے لکھا ہے غلط یا صحیح وہی اسلاف کا اصل موقف انہوں نے سمجھا۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے مسائل میں اہل سنت کے ساتھ وہ متفق ہیں جیسے ایمان میں استثناء کا مسئلہ۔ کہ ایک شخص کہتا ہے ”انما مومن ان شاء اللہ“ کہنے والا اہل قبلہ سے ہے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ اور مخلد فی النار بھی نہیں ہوگا اور اس کے حق میں اس کی شفاعت بھی قبول کی جائیگی لیکن ایمان کے بارے وہ جہمیہ کے ساتھ ہیں کیونکہ انہوں نے کتب کلام سے استفادہ کیا ہے ورنہ امام احمد بن حنبل نے جہمیہ کی تکفیر کی ہے۔

”وهو عندهم شر من قول المرجئه“ (۲۳)

ایمان کے بارے امام اشعری کے چونکہ دو قول ہیں جو سلف اور جہمیہ کے موافق ہیں جس کی وجہ سے بعد کے اشاعرہ نے اس قول کو اختیار کیا جو جہمیہ کے موافق ہے۔ دوسرے اقوال موافق باسلاف کو انہوں نے اختیار نہیں کیا۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ قاضی ابوبکر باقلانی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ جس کا مفہوم ہے کہ جب قاضی عبدالجبار سے سوال کیا گیا ایمان سے متعلق تو فرمایا ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور اس پر دلیل یہ پیش کی کہ اس پر تمام اہل لغت کا اجماع ہے۔ چنانچہ نزول قرآن اور بعثت نبوی سے قبل ایمان کا معنی تصدیق ہی کیا جاتا تھا۔ جس پر قرآن کریم بھی گواہ ہے۔

﴿وما انت بمومن لنا﴾ (یوسف: ۱۱)

ای بمصدق لنا اور اہل عرب کہتے ہیں:

”فلان یؤمن بالشفاعة وفلان لا یؤمن بعذاب القبر ای لا یصدق

بذالک“ (۲۴)

لہذا جو معنی لغت میں ہے وہی شریعت میں مراد ہے جہمیہ وغیرہ کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے۔ اس کا امام موصوف نے دو طرح سے جواب دیا ہے، اجمالی و تفصیلی۔ اجمالی جواب اہل سنت سے نقل کیا ہے کہ ایمان اقرار وغیرہ کو کہا جاتا ہے۔ اگرچہ لغت



میں بمعنی تصدیق آتا ہے۔ لیکن تصدیق باللسان وبالقلب وبالحوارح ہوتی ہے۔ آنحضور ﷺ سے روایت ہے الفرج یصدق ذلک او یکذبه (۲۵) ایمان سے مراد تصدیق ہے لیکن مطلق تصدیق نہیں بلکہ تصدیق مقید اور خاص۔ اور وہ یہ ہے کہ اس میں اعمال بھی داخل ہیں۔ لفظ ایمان بمعنی تصدیق لغت مجازی ہے اور شرعی معنی حقیقی ہے۔ لیکن شارع نے احکام کا اضافہ کر دیا۔ شرعی معنی منقولی ہے ان تمام اقوال سے ان حضرات کی تردید ہو جاتی ہے جو ایمان کو صرف تصدیق قرار دیتے ہیں جیسے صلوٰۃ کا لغوی معنی دعا ہے لیکن شرعی معنی خاص طریقہ سے اقوال افعال خاص اوقات میں مراد ہے اور جمیہ بھی یہاں صرف لغوی معنی مراد نہیں لیتے بلکہ اصطلاحی معنی ہی مراد لیتے ہیں تو لفظ ایمان کو اصطلاحی معنی میں مراد کیوں نہیں لیا جاسکتا۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا دعویٰ اجماع صحیح نہیں کیونکہ حوالہ درکار ہے، کس نے ذکر کیا اور کس کتاب میں اور اہل لغت سے کون لغوی مراد ہیں۔ ابو عمرو، صمعی، خلیل، وغیرہ یا متکلمین ان حضرات نے یہ معنی بالاسناد ذکر نہیں کیا بلکہ جس طرح اپنے اپنے دور میں سنا ذکر کر دیا یا جیسے شعراء کے دیوان و کلیات میں دیکھا نقل کر دیا۔

اجماع تو دور کی بات ہے ہم تو لفظ ایمان کے بارے میں نہیں جانتے کہ کس معنی میں انہوں نے نقل کیا ہے۔ باقی اگر اہل لغت سے مراد یہ خود ہیں تو یہ ان سے بھی منقول نہیں اور اکادکا سے یہ آیا ہے تو یہ اجماع تو نہ ہوا۔ اور عرب سے بھی یہ منقول نہیں بالفرض اگر یہ معنی بھی تب بھی مسلمانوں کا آنحضور ﷺ سے نقل کردہ معنی سے بہتر نہیں ہو سکتا۔ اہل عرب کا معنی کلام عرب سے ایمان کا معنی مجرد التصدیق منقول نہیں۔

البتہ الفاظ ”فلان یؤمن بالشفاعة وفلان لا یؤمن بعذاب القبر“ یہ الفاظ نزول قرآن سے قبل کے نہیں ہیں۔ اس لئے اس سے مراد تصدیق باللسان والقلب والحوارح ہے کیونکہ کسی شخص کا ایمان اس وقت تک معلوم نہیں ہو سکتا جب تک بتلایا نہ جائے یعنی زبان سے اقرار نہ کیا جائے۔ اسی طرح تصدیق بالشفاعة اور عذاب قبر اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتا جب تک امید اور خوف نہ ہو ان دونوں کے بغیر آدمی مومن نہیں ہو سکتا جیسے ابلیس مصدق بوجود اللہ کے باوجود مومن نہیں اور فرعون علم برسالۃ کے باوجود مومن نہیں ہو سکتا۔ یہود و ہنود بھی مومن نہیں ہو سکتے اور ایمان بھی تصدیق شنی مطلق شنی نہیں بلکہ شنی مخصوص ہے کسی چیز کا مطلب خالی اس چیز کی تصدیق نہیں بلکہ شریعت کی بتلائی ہوئی چیز کی تصدیق ہے جو شارع کی مقرر کردہ ہے لہذا یہ معنی خاص ہوئے تو عند الشارع ایمان قول کو مشتمل ہے اور کسی بھی لفظ کا ذہن میں خاص معنی بغیر کتاب و سنت کی رہنمائی کے صحیح معلوم نہیں ہو سکتا۔

لہذا زکوٰۃ، حج نماز کی طرح ایمان کو بھی لیا جائے اور قرآن کریم میں ایمان کا ذکر مطلق نہیں آیا بلکہ مقید آیا ہے اور یا مطلق مفسر آیا ہے۔ مقید کی مثال یؤمنون بالغیب (البقرة: ۳)

﴿فَمَا أَمِنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذَرِيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ﴾ (یونس: ۸۳)

اور مطلق کی مثال:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (انفال: ۱)

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ

اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات: ۱۵)

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِحُكْمِ اللَّهِ فِيهَا شُجَرَ يَنْبَهُمْ لَمَّا لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا

قَضَيْتَ وَيَسْلُمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء ۴: ۶۴)

قرآن میں اگر ایمان مطلق کا ذکر بھی ہو تو مراد اس سے تصدیق بالعمل ہے جیسے نماز روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔ باقی یہ اعتراض کہ نماز و ایمان میں فرق ہے کہ ان الفاظ الصلوٰۃ الصیام، الحج وغیرہ میں لغوی معنی مثلاً دعا وغیرہ پایا جاتا ہے جس کے ساتھ شارع نے اعمال ضم کر دیئے ہیں۔ جب کہ ایمان میں ایسی کوئی بات نہیں۔ امام ابن تیمیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ جو بات الصلوٰۃ وغیرہ میں کہی جاسکتی ہے وہی ایمان میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ نصوص ایمان کے ساتھ عمل ملا ہوا ہے اور قرآن و سنت اس سے بھرے پڑے ہیں۔ بلکہ الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، الحج سے بھی زیادہ ایمان کے ساتھ اعمال کا تعلق ہے جن کے بغیر ایمان ختم ہو جاتا ہے چنانچہ سلف کا اس پر اجماع ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ایمان صلوٰۃ کی طرح ہے کہ اس میں لغوی معنی بھی ہیں اور شرعاً اس میں دل، زبان، جوارح کے اعمال بھی آتے ہیں۔ جس طرح نماز میں تمام شرائط ضروری ہیں ورنہ نماز باطل ہو جائے گی یا ناقص۔ اسی طرح ایمان میں بھی تمام شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔

امام ابن تیمیہ مزید فرماتے ہیں کہ یہ بات بدایتہ معلوم ہے کہ ایک شخص رسول کو سچا سمجھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتا نہ نماز روزہ ادا کرتا ہے، اللہ اور رسول سے محبت بھی نہیں کرتا بلکہ بغض رکھتا ہے۔ مقابلہ و مقاتلہ کرتا ہے تو یہ مومن نہیں ہے جیسے یہود و نصاریٰ اور مشرکین وہ جانتے تھے کہ آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور اس کے باوجود ڈٹ کر مخالفت کی، سب جہمیہ کے نزدیک یہ کافر ہیں جنہیں اللہ کے پیغمبر نے کافر قرار دیا تو ایمان تصدیق اور عمل کا نام ہے۔

اسی طرح ایسے کفار کو شارع نے جو مخلد فی النار کہا ہے، یہ تصدیق کے ساتھ ساتھ عمل نہ ہونے کی بناء پر ہے، اسی طرح ان حضرات کا ایسے شخص کو جو زبان سے کفر یہ باتیں کہہ دیتا ہے جیسے اللہ و رسول کو گالی دینا مثلیث کو ماننا وغیرہ کو مومن قرار دینا بالکل غلط ہے کیونکہ تصدیق صحیح نہیں پائی گئی یا ایک شخص نے قدرت کے باوجود کبھی زبان سے اقرار نہیں کیا اور نہ اللہ رسول کی ظاہر اطاعت کی تو یہ مومن نہیں۔

امام صاحب جہمیہ اور مرجعہ دونوں کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں، ایک شخص جو ایک بھی عمل نہیں کرتا اور کبیرہ کو ترک نہیں کرتا ایسے شخص کو جہمیہ کا مکمل مومن قرار دینا اور یہ کہنا:

”ایمانہ“ مثل ایمان الانبیاء و ہذا بین البطلان“ (بلکہ ظاہر باطل) ہے۔

کیونکہ ایمان کے لئے صرف تصدیق قلبی کافی نہیں، زبانی اقرار اور عمل بھی ضروری ہے۔ بڑے بڑے متکلمین اسے مکابرہ اور فسق قرار دیتے ہیں۔

پھر تصدیق بھی کلام کی ایک قسم ہے۔ اس کا استعمال تصدیق قلبی سے زیادہ تصدیق قلبی اور اقرار باللسان پر ہے۔ تصدیق میں تو لفظ و معنی دونوں آتے ہیں صرف معنی ہی نہیں۔ یہ بات آپ نے کتاب الایمان میں بھی بیان کی ہے اور دوسری کتب میں بھی اور جہمیہ حضرات دلیل میں ”و ما انت بمومن لنا“ (ای بمصدق) پیش کرتے ہیں۔ امام صاحب نے چند وجوہ سے اس کی تردید کی ہے۔ یعنی اس میں تصدیق کو ایمان کے مترادف قرار دینا مقصود نہیں ہے۔ اس سلسلے میں امام موصوف فرماتے ہیں۔ ایمان کا صحیح مفہوم

متعین کرنے کے لیے تمام قرآن و حدیث کی آیات و احادیث مد نظر رکھنی چاہئیں۔ صرف ایک آیت نہیں۔ کیونکہ ایمان اصل دین ہے اور سب سے زیادہ ذکر ایمان ہی کا آتا ہے صرف ایک ہی آیت میں نہیں۔ (۲۶)

### ایمان، تصدیق کا مترادف ہے

ایمان تصدیق کا مترادف نہیں۔ چند وجوہات کی بناء پر ایمان اور تصدیق میں بہت فرق ہے کیونکہ ایمان بغیر صلہ لام کے استعمال نہیں ہوتا جبکہ تصدیق کا مشتق بغیر صلہ کے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے آپ کسی کی تصدیق کرنا چاہتے ہیں تو کہیں گے۔ اُصدق لہ نہیں جبکہ ایمان کے لیے لام کا صلہ استعمال کریں گے۔ چنانچہ قرآن کریم میں آتا ہے فامن لہ لوط (عنکبوت: ۲۶) اور آتا ہے:

﴿فَمَا اٰمَنَ لِمُوسٰى اِلَّا ذَرِيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ (يونس: ۸۳)﴾

﴿..... اٰمَنَ لِّهِ قَبْلَ اَنْ اٰذِنَ لَكُمْ﴾ (الشعراء: ۲۹)﴾

اس کے ساتھ ضمیر بغیر صلہ کے نہیں آتی جیسے..... امنتہ نہیں کہیں گے بلکہ امنت لہ کہیں گے۔ جیسا اقررت لہ کہا جاتا ہے، یہ فرق استعمال کے اعتبار سے ہے۔

علاوہ ازیں ایمان و تصدیق میں یہ بھی فرق ہے کہ تصدیق میں ہر اس بات کی تصدیق کی جاتی ہے جہاں کہنے والا (مخبر) مشاہدہ یا غیب کی خبر دیتا ہے اور اس پر اعتبار کیا جائے تو کہا جاتا ہے 'صدقت' جبکہ ایمان صرف خبر غائب سے متعلق بولا جاتا ہے مثلاً ایک شخص کہتا ہے۔ طلعت الشمس یا غربت تو "امناہ" نہیں کہیں گے بلکہ 'صدقناہ' کہیں گے۔ ہاں غیبی واقعات سے متعلق کہیں گے بشرطیکہ کہنے والا قابل اعتبار اور جھوٹ سے بچنے والا ہو۔

قرآن کریم میں جہاں بھی ایمان کا لفظ بولا گیا ہے ایسے واقعات سے متعلق بولا گیا ہے ایمان تکذیب کا مقابل نہیں ہے بلکہ کفر کا مقابل ہے تو ایمان کا معنی صرف تصدیق نہیں ہو سکتا بلکہ دونوں میں بہت فرق ہے اور اگر ایک منٹ کیلئے فرض کریں کہ ایمان مترادف ہے تصدیق کا تو ان لوگوں کا یہ کہنا کہ پھر تصدیق بالقلب یا باللسان نہیں ہوتی بلکہ بالاعمال ہوگی۔ اس کے امام ابن تیمیہ نے دو جواب دیئے ہیں ایک یہ کہ تصدیق بالاعمال بھی ہو سکتی ہے صرف باللسان ہی نہیں چنانچہ حدیث میں

"العينان تزنيان وزناهما النظر.... والفرج يصدق ذلك

او يكذبہ. (متفق عليه)

یعنی فرج عمل کرنے پر آمادہ ہو تو تصدیق ہے ورنہ تکذیب ہے۔ اہل لغت اور سلف و خلف کا بھی یہی قول ہے۔ (۲۷) ایمان کا مفہوم اگر تصدیق بھی ہو تو وہ خاص تصدیق ہے نہ کہ عام اور مطلق۔ جیسے نماز (الصلوٰۃ) کہ یہ مخصوص دعا ہے۔ تو تصدیق کے کچھ تقاضے اور لوازمات ہیں، جو اس میں داخل ہیں۔ (۲۸)

اشاعرہ وغیرہ متکلمین جو اعمال کو ایمان کا جز قرار نہیں دیتے وہ دو طرح کے ہیں۔ قلبی اعمال اور بدنی۔ اگر قلبی اعمال، محبت

خوف، خشیت، رغبت، رہبت وغیرہ کو ایمان کا جز قرار نہ دیا جائے تو ایمان ہو ہی نہیں سکتا ورنہ ابلیس فرعون وغیرہ کو بھی مومن ماننا پڑے گا کیونکہ قلبی معرفت تو ان کو حاصل تھی۔ ایمان کے لیے دل میں تصدیق اور اللہ رسول کی محبت ضروری ہے ورنہ اللہ اور رسول کے ساتھ (معاذ اللہ) بغض ہوا اور دشمنی تو بالاتفاق ایمان نہیں کیونکہ تصدیق اور علم سے دل میں محبت نہیں آسکتی جب تک کہ دل، حسد تکبر وغیرہ سے پاک صاف نہ ہو کیونکہ قلب سلیم میں لازماً اللہ کی محبت ہوگی تو اب اگر مکمل اور سچی محبت ہوگی تو بدن سے لازماً اعمال و اقوال صادر ہونگے۔ ورنہ تصدیق اور علم کے باوجود دل میں بغض ہو سکتا ہے جیسے شیطان اور کفار اور ان کے وجود کی تصدیق علم ہے لیکن بغض بھی ہے تو ایسا ایمان جس میں قلبی اعمال ہونگے ایمان کہلائے گا جس کا اثر انسان کے بدن پر پڑتا ہے اور بدنی اعمال انسان کے قلب پر اثر ڈالتے ہیں:

”فکل منهما يؤثر في الآخر لكن القلب هو الاصل والبدن فرع له

والفرع يستمد من اصله والاصل يثبت ويقوى بفرعه“ (۲۹)

اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی یہ بھی تحقیق ہے کہ جمہور مرجئہ عمل قلبی کو ایمان میں داخل مانتے ہیں۔ مجموع الفتاویٰ میں آپ نے ان کے اقوال بھی درج کئے ہیں۔

عمل جوارح بھی ایمان کا حصہ ہیں۔ اس بارے امام ابن تیمیہ نے کتاب وسنت، اقوال صحابہ اور اقوال آئمہ سلف بیان کیے ہیں۔ بالخصوص جو دلائل امام احمد اور مروزی نے نقل کئے ہیں اور امام شافعی و عبد البر کے حوالہ سے اجماع نقل کیا ہے۔ (۳۰)

مرجئہ نے ان نصوص و اقوال کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے تسلیم کرنے سے بہت سی صفات کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ بعض مرجئہ نے کہا ہے کہ ایمان اعمال کو مجازاً شامل ہے امام نے دو طرح سے تردید کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ ہے ہی باطل اس لیے کہ قرآن اور عربی زبان میں کوئی مجاز نہیں ہے۔ یہ امام صاحب کا اپنا انفرادی دعویٰ و موقف ہے۔ لہذا اعمال کو شامل کر کے ایمان کا مجازی مفہوم لینا غلط ہے۔ (۳۱)

دوسری بات یہ کہ امام کی تحقیق کے مطابق حقیقت کا مطلب ہے لفظ اپنے معنی پر بلا قرینہ دلالت کرے جب کہ مجاز کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے اور کتاب وسنت میں ایمان مطلقاً حقیقی معنی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ معنی مجازی کو۔ (۳۲) نیز صلوٰۃ، صوم، حج کا جیسے شرعی معنی ہے اسی طرح ایمان کا مطلب بھی شرعی معنی حقیقی ہے مجازی نہیں۔ (۳۳)

مرجئہ اپنے موقف کے لئے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں ایمان و عمل کو بالعطف ذکر کیا گیا ہے اور معطوف، معطوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے۔ لہذا اعمال ایمان میں داخل نہیں بلکہ مغایر ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ایمان و عمل میں مغایرت ضرور ہے لیکن تباہین والی نہیں۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ مغایرت چار طرح کی ہے ایک اعلیٰ درجہ کی ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں تباہن ہو، یعنی دونوں علیحدہ سمجھے جائیں یہ ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتے۔ اور نہ ایک دوسرے کا جز ہو سکتے ہیں۔ اور نہ لازم جیسے خلق السموات والارض (الانعام: ۱) دوسرا یہ کہ دونوں میں لزوم ہو ”ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتُموا الحق التباس وکتمان دونوں میں لزوم پایا جاتا ہے۔

معطوف معطوف علیہ کا حصہ ہو جیسے حافظو اعلیٰ الصلوات والصلوة الوسطی۔ نیز یہ کہ اختلاف صفات کو ظاہر کرنے کے لئے عطف کرنا ان میں مغایرت نہیں ہوتی معطوف اور معطوف علیہ ایک ہی ہوتا ہے۔ جیسے سبح اسم ربک الاعلیٰ الذی خلق فسوی والذی قدر فہدی والذی اخرج المرعی۔ (اعلیٰ ۴۰)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ عمل اور ایمان میں عطف کس قسم کا ہے، فرماتے ہیں:

”ان لفظ الايمان اذا اطلق في القرآن والسنة كما يراد به ما يراد بلفظ البر والتقوى والدين وشعب الايمان هي شعب البر والتقوى والدين“ (۳۴)

شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ لفظ عمل کے ساتھ لفظ ایمان کا ذکر ہوتا ہے۔ تو اعمال اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اور کبھی اعمال کا ایمان کے ساتھ تذکرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اصل تو ایمان قلبی ہے اور اعمال ظاہرہ اس کے ساتھ لازم ہیں جس کا ایمان ہوگا تو وہ اس کے ساتھ اعمال ضرور بجالائے گا۔

اگر اعمال نہیں بجالاتا تو درحقیقت دل میں ایمان کی کمی ہے اور جہاں دونوں کا ذکر آتا ہے وہاں یہ بات واضح کرنی مقصود ہوتی ہے۔ کہ محض ایمان قلبی کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ اعمال بھی ضروری ہیں۔ تو اعمال ظاہری علامت ہیں ایمان کے لئے اور ایمان کے ساتھ اعمال لازمی ہیں۔ باقی ایمان کا ذکر ہوگا۔ اعمال اس کے مطابق ضرور سرز رہوں گے تو ایمان و عمل میں عطف عطف خاص علی العام ہے علیحدہ ذکر کبھی اس کی اہمیت اور خصوصیت بتلانے کے لئے ہوتا ہے ایمان کا ذکر پہلے ہوتا ہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اعمال کا بعد میں کیونکہ وہ متمم ایمان والدین ہیں دوسری بات ہے کہ اعمال بعینہ ایمان تو نہیں ان میں تغایر تو ہے لیکن ایمان کے ساتھ لازم ہیں اسی وجہ سے اعمال کے انتقاء سے ایمان کا انتقاء ہو جاتا ہے۔

”انتقاء اللازم يقتضى انتقاء الملزوم“ (۳۵)

### استثناء فی الایمان

ایک شخص کہتا ہے کہ ”انا مومن ان شاء اللہ“ یہ صحیح ہے یا غلط۔ اس بارے امام صاحب کی تحقیق کے مطابق تین مذاہب ہیں۔ ایک فرقہ اسے حرام قرار دیتا ہے اور وہ جمیہ اور مرجہ وغیرہ ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ یہ ایک ہی چیز ہے اور ہر انسان اسے جانتا اور پہچانتا ہے جو استثناء کرتا ہے وہ شک میں مبتلا ہے ایسے شخص کو شک کی جمع اشکاک آتی ہے۔ دوسرے حضرات کلابیہ اشاعرہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اللہ ہی ضامن ہے کہ خاتمہ اسلام پر ہوگا یا کفر پر۔ ماضی کے اعتبار سے جو زمانہ ایمان کی حالت میں گزرے گا اس سے استثناء جائز نہیں البتہ مستقبل کے اعتبار سے جائز ہے بلکہ واجب کیونکہ اہل حدیث (محدثین) ایسی صورت میں استثناء کے قائل ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات قائل ہیں کہ حلول حوادث بذات اللہ منع ہیں اور صفات الہی محبت، رضا، ناراضگی غصہ وغیرہ یہ صفات ازلی اور قدیم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیشہ اس کافر سے محبت رکھتے ہیں جس نے ایمان قبول کرتا ہے



اور ہمیشہ اس مومن سے ناراضگی رکھتا ہے جس نے کافر ہو کر مرنا ہے۔ استثناء کا مسئلہ اس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور ”انشاء اللہ“ مستقبل کے اعتبار سے ضروری کہنا قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ انسان کو اپنے خاتمے کا پتہ نہیں کس حالت میں ہو۔ اشاعرہ کا یہ کہ اس موقف میں تضاد پایا جاتا ہے کیونکہ کبھی ایمان کا معنی تصدیق کرتے ہیں اور کبھی بندے کا اپنے رب کو ضامن بنانا قرار دیتے ہیں۔ جس کی بناء پر یہ ان شاء اللہ کہنا واجب قرار دیتے ہیں۔ گویا ایمان کے معنی اور مفہوم میں تبدیلی کرتے ہیں۔ اعمال میں ایسا کیوں نہیں ہو سکتا اور اشاعرہ اپنے موقف میں حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول پیش کرتے ہیں کہ آپ سے پوچھا گیا:

”ان قومایقولون۔ انا مومنون؟ فقال افلاسالتموه افی الجنة هم؟ فلما سألوا احدہم قال اللہ اعلم۔

قال ابن مسعود: فہلا وکلت الاولی کما وکلت الثانیۃ“ (۳۶)

”حضرت عبداللہ بن مسعود سے کسی نے پوچھا کہ کچھ لوگ انا مومنون کہیں تو ان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ ان سے پوچھیں کہ کیا جنت میں جاسکتا ہے تو کوئی ان میں سے کہے واللہ اعلم تو آپ ﷺ نے فرمایا تو پھر سب کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ یعنی مخاطب شخص اپنے لیے فعل واجبات ترک و محرمات کی گواہی نہیں دیتا اللہ کے حوالے کر دیتا ہے جیسے جنت میں داخلہ اللہ کے حوالے کیا۔

امام احمد بن حنبل اور اسلاف اس بات کے قائل نہیں کہ انسان ضامن بنائے کیونکہ ایمان مطلق فعل جمیع المامورات ہے اور اس پر انسان اللہ کو ضامن نہیں بناتا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کے قول کا مطلب یہ ہے کہ

فہلا وکلت الاولی کما وکلت الثانیۃ“

کیونکہ:

”من شہد لنفسہ بذالک شہدانہ من اهل الجنة ان مات علی ذالک“۔ (۳۷)

بعض اشاعرہ ہر چیز سے متعلق استثناء کے قائل ہیں کیونکہ اپنے علم کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں اور ہر چیز کے بارے میں ان شاء اللہ کہتے ہیں جیسے۔

ہذا ثوب ان شاء اللہ ہذا جبل ان شاء اللہ۔ (۳۸)

جب ان سے پوچھا جاتا تو کہتے ان اللہ قادر علی ان یغیرہ۔ اشاعرہ کا یہ موقف ان کے اسلاف کے خلاف ہے۔ دوسرا مسلک استثناء کو واجب قرار دینے والوں کا ہے جو اشاعرہ کے عام اسلاف کا ہے کہ استثناء کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ ایمان کے دوسرے معنی کے اعتبار سے ترک استثناء کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حضرات ایمان میں فعل مامورات اور ترک کل منہی عنہ کو داخل مانتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان شاء اللہ کہنا جائز ہے تاکہ اپنے منہ میاں مٹھو نہ بنے۔ یعنی اپنا تزکیہ اور اپنی ولایت آپ بیان کرے۔



تیسرا مذہب یہ ہے کہ ایک اعتبار سے مستثنیٰ کر سکتا ہے اور ایک اعتبار سے نہیں۔ اگر مستثنیٰ ایمان میں شک کی نیت سے کرے گا تو صحیح نہیں اور اگر شک کے علاوہ کسی اور اعتبار سے کہتا ہے تو صحیح جیسے یہ کہ اُس نے تمام واجبات کو ادا نہیں کیا اور تمام منہیات کو ترک نہیں کیا اور خاتمہ کا علم نہیں کیسے ہو یا اپنے منہ میاں مٹھو بننے سے پرہیز کرنا ہے۔ اس طرح استثناء جائز ہے کتاب و سنت اور اقوال سلف اس پر شاہد ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل سنت کا رجحان واضح ہو گیا اور کلامیہ کے موقف کی کمزوری اور ان کا تناقض ثابت ہو گیا۔ باقی رہ گیا ایمان میں کمی و زیادتی کا مسئلہ مروجہ اس کو تسلیم نہیں کرتے اور جن روایات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ اس سے ”تجدد امثال“ مراد لیتے ہیں۔ تجدد امثال یعنی ایمان کی تازہ بہ تازہ اشکال پر ایمان یہ کتاب و سنت اور اقوال سلف سے مردود ہیں۔ (۳۹)

### اسلام اور ایمان میں فرق

متکلمین ایمان کو اسلام کا ایک حصہ اور جز مانتے ہیں۔ شیخ الاسلام نے اس پر تنقید کی ہے۔

- ۱۔ اسلام اور ایمان میں کوئی فرق نہیں۔
- ۲۔ اسلام تین چیزوں کا مجموعہ ہے کلمہ ایمان اور عمل۔
- ۳۔ ان دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے مثلاً ایمان اعمال باطنہ اور اسلام اعمال ظاہرہ سے تعلق رکھتے ہیں جب ایمان و اسلام اکٹھے مذکور ہوں تو دونوں ایک دوسرے سے مفہوم میں مختلف ہوں گے اور اگر ایمان مفرد آئے تو اسلام اس میں داخل اور اسلام مفرد آئے تو ایمان اس میں داخل ہوگا اس طرح دونوں جمع ہو جائیں گے۔ (۴۰)

### توحید

متکلمین توحید کا مسئلہ بیان کرنے سے پہلے کچھ ضروری عقلی منطقی اور طبعی مقدمات بیان کرتے ہیں اس کے بعد الہیات پر بحث کرتے ہیں مثلاً وجود باری، ماسوا کا محدث و مخلوق ہونا اور اس بارے دہریہ فلاسفہ اور طبائع کی تردید کرتے ہیں۔ اس کے بعد صفات باری تعالیٰ، توحید باری تعالیٰ پر بحث کرتے ہیں۔ پھر توحید پر گفتگو سے پہلے چند ایک مقدمات بیان کرتے ہیں جیسے ”اول الواجب علی المکلف“، ”توحید عند المتکلمین“۔ توحید دعت الیہ الرسل توحید ربوبیت کے ضمن میں اثبات صانع کے دلائل، حدوث عالم، اثبات وحدانیت۔ امام ابن تیمیہ نے ان تمام ضمنی ابحاث کو بھی پیش کیا اور صحیح غلط کو واضح کیا ہے۔ (۴۱)

متکلمین کے ہاں یہ قضیہ ایک اور مقدمہ پر مبنی ہے کہ انسان معرفت الہی کیسے حاصل کر سکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ”درء التعارض“ میں تین اقوال بیان کئے ہیں۔

- ۱۔ معرفۃ الہی نظری چیز ہے جس میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔ معتزلہ، اشاعرہ اور فقہاء کا یہ مذہب ہے۔
- ۲۔ معرفۃ بدیہی ہے جس کا بیج اللہ نے انسانی دلوں میں رکھ دیا اکثر صوفیاء اور شیعہ کا یہی مذہب ہے۔
- ۳۔ بعض کے لئے بدیہی اور بعض کے لئے نظری ہے جمہور مسلمین کا یہ مذہب ہے۔

جو متکلمین معرفت الہی کو نظری مانتے ہیں۔ ان میں اول الواجب علی المکلف کے بارے اختلاف ہے بعض کے نزدیک وہ نظر صحیح واجب ہے جو علم، حد و شے عالم کا موجب ہو بعض کہتے ہیں کہ اول واجب نظر صحیح کا ارادہ ہے۔ تیسری جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اول واجب شک ہے جبکہ چوتھا گروہ کہتا ہے اول واجب معرفۃ الہیہ ہی ہے۔

ان چاروں اقوال کے برعکس ایک قول یہ ہے کہ مکلف پر سب سے پہلی واجب چیز لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی گواہی، یعنی اللہ کے ایک ہونے کی گواہی ہے جبکہ اشاعرہ براہ راست یا بواسطہ نظر و قصد جو چیز واجب قرار دیتے ہیں وہ ہے معرفۃ الہیہ یعنی وجود باری کا اقرار اور خالق صرف وہی ہے اور یہ کہ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ مخلوق اور حادث ہے۔ اس سلسلہ میں امام موصوف نے دو اہم باتیں فرمائی ہیں۔

اول واجب آیا معرفت ہے یا قصد الی النظر یا شک یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ کیونکہ نظر اور غور و فکر اس لحاظ سے واجب ہے کہ یہ وسیلہ مقصد ہے اور معرفت اس لئے کہ یہ مقصد اصلی ہے اور نظر کے لئے ارادہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس میں بھی لفظی نزاع ہے حقیقی نہیں ہے۔

باقی شک کو واجب قرار دینا مناسب نہیں یہ ابی ہاشم الجبائی المعزلی کا قول ہے جسے ابن حزم نے اشاعرہ کی طرف منسوب کیا اور یہ نسبت اس اعتبار سے نہیں کہ یہ کسی امام کا اپنا قول ہے بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ قول ان کے موافق کا ہے۔ اس کی مثال ابو الفرج المقدسی الحنبلی کی ہے جنہوں نے اپنی کتاب ”التبصرة فی اصول الدین“ میں عنوان مقرر کیا ہے۔

”فصل فی اول ما وجب اللہ علی العبد المکلف وفی ذالک وجہان

لاصحابنا..... الی معرفۃ اللہ تعالیٰ“ (۴۲)

یہاں اصحاب سے مراد امام صاحب کے اپنے اصحاب نہیں بلکہ کوئی مشہور شخصیت ہے کیونکہ خود آئمہ فقہ سے کوئی ایسی بات منقول نہیں۔ امام ابن تیمیہ کا یہ اسلوب اور انداز ہے کہ بات اس کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کی وہ ہوتی ہے اور جو غلطی کرے خواہ حنبلی ہو یا کوئی اور اس کو بیان کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ کے نزدیک اول واجب کون سی چیز ہے ان چاروں میں سے ایک بھی نہیں بلکہ احادیث کی روشنی میں اول واجب توحید و رسالت کی گواہی ہے۔ حضرت معاذ بن جبلؓ سے ایک متفق علیہ روایت آتی ہے۔

”..... انک تاتنی قوم اہل کتاب فلیکن اول ماتدعوہم الیہ شہادۃ ان

لا الہ الا اللہ وان محمد رسول اللہ.....“ (۴۳)

قرآن کریم سے بھی اول چیز جو واجب ہوتی ہے وہ اللہ کا نام لینا ہے۔ فرمان رب ہے ”اقرا باسم ربک الذی خلق“ اللہ نے ”نظر و استدلال“ نہیں فرمایا نیز انبیاء کرام نے امتوں کو دعوت اللہ واحد ہی کی عبادت کی دی ہے کیونکہ معرفت تو ایک

(۴۲) الارشاد ۳، المعتمد فی اصول الدین للقاضی ابی یعلیٰ ۲۱: التبیوات ۵۹، مجموع الفتاویٰ ۲۰۰۵-۲۰۲: درء

التعارض: ۳۵۳۷، الاستقامہ ۱۴۲/۱

(۴۳) درء التعارض: ۷/ ۳۵۳

فطری چیز ہے جو ہر انسان کی فطرت اور طبیعت میں رکھی گئی ہے۔ حضرت نوح، ہود، صالح، شعیب وغیرہ انبیاء علیہم السلام کی دعوت قرآن حکیم میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ قومیں اللہ تعالیٰ کے رب ہونے کی قائل رہی ہیں۔ لیکن لوگ اللہ کی عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے جیسے مشرکین عرب سے متعلق گفتگو قرآن حکیم میں موجود ہے اور انبیاء کرام نے اقوام سے استفہام تقریری میں پوچھا ”افى الله شك فاطر السموات والارض“ (ابراہیم ۱۰)

اس مقام پر امام ابو بکر باقلانی کا جواب بھی آپ نے نقل کیا ہے کہ اگر معرفت بغیر غور و فکر و استدلال کے حاصل ہو سکتی ہے تو اس کا مکلف کیوں بنایا گیا اس کا جواب دیا کہ اول واجب یہ چیز نہیں بلکہ یہ تو فطری چیز ہے اس طرح قرآن حکیم میں آتا ہے۔

﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾ (الذاریات ۵۶)

جنوں اور انسانوں کو اپنے خالق کا اعتراف اور اقرار ہے۔ جبکہ نظر و استدلال کو اکثریت نہیں جانتی۔ مالک حنفی کی پہچان ایک فطری اور بدیہی چیز ہے جیسے کھانا پینا کہ ہر کوئی طبعاً و فطرتاً جانتا ہے۔ ایک اور آیت آتی ہے۔

﴿واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم.... المست بربكم قالوا بلى﴾ (الاعراف: ۱۷۲)

(بقول ابن تیمیہ اس پر اجماع بھی دلیل ہے) معرفت ایک فطری چیز ہے اس پر سب اہل علم کا اجماع ہے کہ کافر کو سب سے پہلے دعوت شہادتیں دی جائے اس سے کافر مسلمان ہوتا ہے اور اس کے بغیر کسی طرح بھی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ ابن منذر فرماتے ہیں:

”اجمع كل من احفظ عنه من اهل العلم على ان الكافر اذا قال اشهد ان

لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله... وهو بالغ صحيح يعقل

انه مسلم“ (۴۳)

اس کے بعد اگر اس سے پھر جاتا ہے تو مرتد ہو جاتا ہے وجوب نظر پر کوئی شرعی دلیل نہیں یہ معتزلہ اہل کلام کا قول ہے۔ (۴۵)

پھر یہ کہ یہ بھی بالشرع واجب ہے یا بالعقل متکلمین کے کلام میں تضاد پایا جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اول واجب بالشرع ہوتا ہے نہ کہ عقلی طور پر جبکہ معتزلہ اس موقف کے مخالف ہیں۔ وہ عقلاً واجب مانتے ہیں نہ کہ بالشرع درء التعارض میں امام ابن تیمیہ سے دور وائتیں ہیں:

”ثم القول بان اول الواجبات هو المعرفة والنظر لا يمشى على قول من

يقول لا واجب الا بالشرع“ (۴۶)

کیونکہ یہ بالغ پر واجب ہوگا نہ کہ نابالغ پر جیسے نماز کہ دس سال کے بچے کو ادائیگی کا حکم دیا جائے گا لیکن اگر یہ نظر و استدلال سے کام لیتا ہے اور معرفت حاصل کر لیتا ہے تب بھی اس پر واجب نہیں بلکہ بالغ ہونے کے بعد اگر اس نے کلمہ نہ پڑھا تو سب سے پہلے اسے کلمے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر کلمہ پڑھ لیا تو اسے نماز کا حکم دیا جائے گا۔ (۴۷)

بعض متکلمین اشاعرہ سے یہ ثابت ہوا ہے کہ ”نظر“ واجب نہیں علامہ شہرستانی ”نہایۃ الاقدام“ میں فرماتے ہیں:

﴿ان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قادر

علیم ”أفی الله شك﴾ (ابراہیم: ۱۰) (۳۸)

اسی طرح امام رازی ”نہایۃ العقول“ میں فرماتے ہیں:

و بهذا يتبين خطأ قول من زعم ان اول الواجبات القصد الى النظر الصحيح المفضى الى العلم

بحدوث العالم. (۳۹)

امام رازی نے درحقیقت ابوالمعالی صاحب الارشاد کی تردید کی ہے اور معتزلہ کے متعلق ایک مقام پر امام رازی نے اس

بات کی وضاحت کی ہے کہ بعض ایسے معارف اور معلومات ہوتے ہیں جو بدیہی ہوتے ہیں اور بغیر غور و فکر کے حاصل ہوتے ہیں۔

امام فخر الدین رازی، شیخ نجم الدین کے پاس آئے اور یقین سے متعلق پوچھا آپ نے فرمایا:

”واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردھا“ (۵۰)

”ایسے علوم بھی ہیں جو دلوں پر وارد ہوتے ہیں کہ ان کو ہٹایا نہیں جاسکتا“

تو غور و فکر کے بغیر یہ علوم حاصل ہوتے ہیں آمدی نے بھی اس کی وضاحت کی ہے کہ معرفت صفائی قلب، اخبار انبیاء و فرامین

اور اس کے علاوہ اور طریقوں سے بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ البتہ جسے نظر کے بغیر معرفت حاصل نہ ہو اس کے لئے نظر واجب ہے۔ ابویعلیٰ

”اذ لا وجوب نظر کے قائل تھے لیکن بعد میں رجوع کر لیا تھا۔ (۵۱)

امام ابن تیمیہ ان تمام عبارات سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ معرفت الہیہ کئی طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے صرف غور و فکر

اور استدلال پر ہی موقوف نہیں بلکہ یہ انسانی فطرت میں رکھ دی گئی ہے آپ کی تحقیق کے مطابق معرفت کا سب سے پہلا انکار قدریہ اور

جسمیہ نے کیا تھا بعد میں مسلمان علماء کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

امام موصوف فرماتے ہیں، متکلمین نظر کو واجب قرار دیتے ہیں لیکن اس لفظ کی پورے طور پر وضاحت نہیں کر پائے کبھی تو

اسے ”مضمّن علم“ قرار دیتے ہیں اور کبھی علم کی ضد اسی بنا پر بعض شک کو واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ نظر فی الدلیل اور طلب دلیل

میں فرق نہیں کر پائے نظر فی الدلیل سے شک فی المدلول ضروری نہیں کیونکہ بعض اوقات صرف ذہول ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دلیل

ذہن میں آتی ہے تو مدلول بھی معلوم ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ پہلے شک پیدا ہوا اور پھر طلب اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدلول معلوم بھی ہے

لیکن ذہن کسی دلیل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مگر جو متکلمین نظر کو واجب قرار دیتے ہیں، ان کے بیان سے اللہ کے بارے میں شک

پیدا ہو جاتا ہے۔ (۵۲)

قائلین بوجوب النظر کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا نظر فرض عین ہے یا فرض کفایہ بعض فرض عین قرار نہیں دیتے۔ ان

میں پھر اختلاف ہے کہ سب سے پہلے کون سی چیز واجب ہے۔ آیا پختہ یقین یا علم۔ بعض علم کو واجب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بغیر نظر کے حاصل ہوتا ہے۔ بعض اشاعرہ اور رازی اور آمدی کا یہی موقف ہے۔

اور جو فرض عین قرار دیتے ہیں ان کے بھی دو موقف ہیں۔ بعض نظر کو ایمان میں شرط قرار دیتے ہیں جبکہ دوسرے شرط قرار نہیں دیتے، البتہ مجمل طور پر غور و فکر کو واجب قرار دیتے ہیں، خواہ تعبیر اور تفصیل پر قدرت نہ بھی ہو۔ اکادکا کے علاوہ کوئی واجب قرار نہیں دیتا۔ حضورؐ کے دور میں اہل ایمان صحابہ تابعین بھی نظر کا حکم نہیں دیتے تھے، یہ بعد کے دور کی ایجاد ہے۔ ابوالمعالی نے تو اسے تکلیف مالا یطاق قرار دیا ہے۔ (۵۳)

نظر کے بارے ایک بات اور قابل وضاحت ہے (وقد وقع الخلاف) وجوب نظر کے بارے پھر اختلاف ہے کہ ہر ایک پر واجب ہے یا نہیں بلکہ بعض پر واجب ہے جسے معرفت حاصل ہو اس کے لئے نظر واجب نہیں اور جسے معرفت اور ایمان نظر کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا تو اس پر واجب ہے، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

امام ابن تیمیہ نے ایک اور مسئلہ اٹھایا ہے کہ ایمان اور علم لوگوں کے حالات اور امکانات کے پیش نظر واجب ہوتا ہے یعنی ایک چیز ایک شخص کے حالات کے پیش نظر واجب ہوتی ہے لیکن دوسرے شخص پر ان حالات کے نہ ہونے کی بناء پر واجب نہیں ہوتی البتہ جس طرح حالات ہوں گے۔ ان کے پیش نظر واجب ہوگی۔ جیسے ایک شخص اچھی طرح وضو کر سکتا ہے اور قرأت قرآن پر قادر ہے تو بالغ ہوتے ہی اس پر اچھی طرح وضو کرنا اور نماز میں قرأت کرنا فرض ہوگا۔ لیکن ایک شخص اتنا علم نہیں رکھتا اور قادر نہیں تو اس پر اتنا ہی فرض ہوگا جتنی اس میں قدرت ہوگی۔

اسی طرح معرفت کا حصول ہے کہ بعض کے لئے یہ حصول بجاہتہ ہوتا ہے، بعض کے لئے بالنظر۔ بعض کے لئے دلائل عقلیہ سے، بعض کے لئے نقلی دلائل سے۔ اگرچہ نقلی دلائل صرف نقلی ہی نہیں ہوتے بلکہ عقلی کو بھی شامل ہوتے ہیں۔ متکلمین کا معرفت کو صرف ایک طرح میں بند کر دینا کہ یہ نظری ہے، بدیہی نہیں ہے اور معرفت صرف غور و فکر اور عقلی دلائل سے حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ موقف جمہور مسلمین اور محققین کے خلاف ہے۔

### توحید اور اشاعرہ

یہ وہ اہم ترین عقیدہ ہے جو اسلام کی بنیاد ہے اور متکلمین نے اس کی تعبیر میں بہت غلطی کی جس میں حق کم باطل زیادہ ہے۔ متکلمین کے ہاں توحید، واحد، احد، تین چیزیں ہیں، ان کے بغیر توحید مکمل نہیں۔

۱. اللہ واحد فی ذاته لا قسم له.
۲. اللہ واحد فی صفاته لا شبہ له.
۳. اللہ واحد فی افعاله لا شریک له. (۵۴)

تیسری قسم توحید کے بارے زیادہ واضح ہے اور لا الہ الا اللہ کا بھی یہی معنی ہے اور الوہیت کا مفہوم القدرة علی

اختراع والخلق ہے۔ لا الہ الا اللہ کا معنی لا خالق الا اللہ۔

امام ابن تیمیہ نے متکلمین کے اس خیال کی خوب تردید کی ہے اور چار نکات پیش کئے ہیں۔

۱۔ متکلمین کے کلام میں جو بات حق ہے اس کو بیان کیا ہے اور جو باطل اور غلط ہے اسے بھی واضح کیا ہے۔

توحید پر مشتمل عبارات کی ٹھیک ٹھیک شرح کی ہے۔

۲۔ علمی جائزہ پیش کیا اور تردید کی۔

۳۔ انبیاء کرام کی پیش کردہ توحید کو اجاگر کیا ہے۔

۴۔ اشاعرہ جمیہ اور معتزلہ میں تصور توحید کہاں سے پیدا ہوا۔

ان اللہ واحد فی ذاته لا ینقسم لہ، اس کا مفہوم متکلمین بیان کرتے ہیں:

بان اللہ تعالیٰ لا ینقسم. ولا یتجزء ولا یتبعض ولا یتعدد ولا یتربکب“ (۵۵)

مگر یہ کلام مجمل ہے اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ احد فرد صمد لم یلد ولم یولد اور اس میں تفریق، تجزی اور ترکیب نہیں ہو سکتی تو یہ تو صحیح اور حق ہے اور اگر اس کے برعکس اس سے مقصد اللہ سے ”علو“ کی نفی ہو اور کہ اللہ مخلوق سے بالکل مباین ہے اور اس کی طرف اشارہ بھی نہیں ہو سکتا جیسے چاہے اس کا نزول نہیں ہو سکتا تو یہ غلط ہے۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

”لیس مراد ہم بانہ لا ینقسم ولا یتبعض انه لا ینفصل بعضه عن بعض

وانہ لا یكون الہین الثنین ونحو ذالک مما یقول النصارى والمشرکون

فان هذا مما لا ینازعہم فیہ المسلمون..... فہذا ونحوہ هو المراد عندہم

بكونہ لا ینقسم..... (۵۶)

عدم انقسام اور عدم تبعیض سے مراد متکلمین کے ہاں یہ ہے کہ اللہ کے حصے نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ عقیدہ مشرکین اور نصاریٰ کا ہے اور کوئی بھی مسلمان اس کا قائل نہیں بلکہ عدم انقسام سے مراد اشاعرہ معتزلہ وغیرہ کے ہاں یہ ہے کہ نہ اللہ کا کوئی مشابہہ کیا جاسکتا ہے نہ اسے دیکھا جاسکتا ہے اور نہ علیحدہ طور پر اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت واحدہ ہے کہ اس کے ایک متعین حصہ کی طرف نہیں دیکھ سکتے کیونکہ یہ سب چیزیں جسمانیات سے تعلق رکھتی ہیں اور اللہ جسم سے منزہ ہے اور نہ اللہ ایسے پردے میں ہے کہ پردہ ہٹائے تو لوگ دیکھ سکتے ہوں وہاں تو حجاب بالکل ہے ہی نہیں۔ نہ ہی بندہ حقیقی طور پر اس کے قریب ہو سکتا نہ اس تک پہنچ سکتا ہے یہ ہے لا ینقسم کا معنی و مفہوم یعنی جو تقسیم نہ ہو سکے۔

در حقیقت متکلمین کا ”لیس قائما بنفسہ ولا باننا من خلقہ، ولا علی العرش استوی، ولا یشار الیہ فی جہۃ

العلو“ کہنا اور اس سے نفی تجسیم ثابت کرنا تجویز اور جہت کی نفی ثابت کرنا ہے جیسا کہ امام رازی نے واضح کیا ہے کہ:

”کل متحیز فہو منقسم و کل منقسم فہو لیس باحد۔



اس سے ان حضرات کا مقصد اللہ کی صفات خبریہ کی نفی کرنا اور بالخصوص علوہ علی العرش کی نفی ہے، جو باطل ہے۔ تفصیلی بحث تیسرے باب میں گزر چکی ہے۔ (۵۷)

### توحید فی الصفات کا مفہوم

”وانه واحد في صفاته لا شبه له“

”اللہ اپنی صفات میں اس طرح اکیلے ہیں کہ اس کے برابر کوئی نہیں ہے۔“

بقول شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ یہ مذکورہ مفہوم اسلام کے قریب تر ہے۔ لیکن اس میں انتہائی اجمال ہے۔ کیونکہ متکلمین معتزلہ اللہ تعالیٰ سے تمام صفات کی نفی کرتے ہیں۔ جبکہ اشاعرہ بعض صفات کی نفی کرتے ہیں اور بعض کا اثبات۔ حالانکہ قرآن وحدیث اور اقوال سلف میں توحید کا یہ مفہوم کہیں بھی بیان نہیں کیا گیا کہ:

”نفی الصفات اولبعضها من التوحید“ (۵۸)

”تمام صفات یا بعض صفات کی نفی توحید ہے۔“

اہل کلام کے ہاں اس بارے میں اچھا خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ ایک طبقہ اسماء الہی اور صفات الہی کو بھی تشبیہ بتلاتا ہے۔ جس سے اللہ کی ذات منزہ ہے۔ اشاعرہ صرف سات صفات کو ثابت کرتے ہیں۔ جن سے تشبیہ لازم نہیں آتی اور ان کے علاوہ باقی صفات کی نفی کرتے ہیں۔ معتزلہ تمام صفات کی نفی کرتے ہیں اور جمیہ اللہ کے تمام ناموں اور صفات کی نفی کرتے ہیں۔ قرامطہ اور باطنیہ کے غالی حضرات نفی اور اثبات تک کو تشبیہ میں داخل کرتے ہیں نہ نفی کرتے ہیں نہ اثبات۔

### توحید فی الافعال

”وانه واحد في افعاله لا شريك له“

متکلمین کا یہ عقیدہ کہ اللہ اپنے افعال میں واحد ہے اور ہر چیز کا رب اور خالق اللہ ہے یہ معنی صحیح ہے کہ رب تعالیٰ ہی مربی و مدبر ہے۔ لیکن متکلمین اشاعرہ کا یہ خیال کہ اللہ کے پیغمبروں نے اس کی دعوت دی اور لا الہ الا اللہ کا یہ مفہوم ہے تو یہ اس لئے غلط ہے کہ اس کا اقرار تو مشرکین تک کرتے تھے اور بنی نوع انسان میں سے کوئی بھی اس کا منکر نہیں سوائے معتزلہ کے۔

”حيث جعلوا بعض الموجودات خلقاً لغير الله كافعال العباد“

لیکن اس بات کا وہ اقرار کرتے ہیں کہ بندوں اور ان کی قدرت کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ (۵۹)

اس بارے میں معتزلہ کا موقف کہ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اگرچہ اس بات کا یہ حضرات اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عباد کا خالق ہے اور بندوں کو قدرت بھی کسی حد تک اس نے دی ہے لیکن بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں۔ درحقیقت اشاعرہ معتزلہ اور فلاسفہ صفات باری تعالیٰ کو توحید کے منافی جانتے ہیں۔ چنانچہ امام رازی نے اللہ کے احد، واحد ہونے کا مفہوم بھی نفی صفات لیا ہے تاکہ تعدد قدما لازم نہ آئے اور اسی وجہ سے یہ حضرات صفات میں تاویل کرتے ہیں۔ امام صاحب ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ نظریہ معتزلہ کے مطابق ہے اور غلط ہے۔ (۶۰)

امام ابن تیمیہ نے امام احمد بن حنبل کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ امام احمد بن حنبل نے بھی ان حضرات کی تردید کی ہے چنانچہ ابن حنبل فرماتے ہیں کہ جہمیہ ہمیں کہتے ہیں:

”وان زعمتم ان الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته“

یہ بالکل نصاریٰ کا عقیدہ ہے یعنی اللہ کو نور اور قدرت سے متصف نہ مانیں۔ امام احمد بن حنبلؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ موصوف بالصفات ہے صفت کو الگ نہیں کر سکتے۔ جبکہ نصاریٰ اللہ کی صفیٰ نور اور قدرت کو الگ کرتے ہیں۔

”ان الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته قلنا..... لانقول ان الله لم يزل

وقدرته..... ولكن نقول لم يزل بقدرته ونوره لامتي قدرو كيف قدر. (۶۱)

اللہ تمام صفات سے متصف ہو کر بھی واحد ہیں تاکہ متعدد۔ جیسا کہ انسان صفات سے متصف ہو کر بھی وحید کہلا سکتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ولید ابن مغیرہ مخزومی کو فرمایا گیا ہے:

ذرنی ومن خلقت وحيداً

حالانکہ یہ مرکب تھا زبان، کانوں، ہاتھ پاؤں وغیرہ کے ساتھ۔

مشکلمین کہتے ہیں کہ کوئی بھی اس وقت تک موصوف نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس بات اور حقیقت کے قائل نہ ہو کہ جب اللہ تھا تو اس کے ساتھ کوئی چیز موجود نہیں تھی۔

”قد كان الله ولا شئ“

امام احمد فرماتے ہیں ہم اس کے قائل ہیں لیکن صفات کا معاملہ یہ ہے کہ متصف بصفات کے باوجود اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کی مثال یہ ہے، مثلاً کھجور کا درخت بہت سی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ جڑ، تناء، پتے، پھل کے گچھے وغیرہ ہونے کے باوجود کھجور کا درخت ایک ہی رہتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کریم بھی ہے واحد اور احد بھی۔ اگر صفات کا انکار کر دیا جائے مثلاً ہم یہ کہیں کہ ایک وقت تھا جب اللہ کے لئے صفت قدرت نہیں تھی پھر اس نے قدرت پیدا کی اور وہ قادر ہوا تو اس وقت اسے عاجز تسلیم کرنا ہوگا۔ (اجتماع ضدین محال ہوگا) اسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ ایک وقت تھا کہ ”هو لا يعلم“ تو ماننا پڑے گا۔ الذی لا يعلم هو جاهل (معاذ اللہ) البتہ ہم کہتے ہیں:

”لم يزل الله عالماً قادراً مالکاً لا متی ولا کیف“ (۶۲)

قرآن کریم میں اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولید بن مغیرہ کو ”وحید“ قرار دیا ہے۔ حالانکہ

”له عينان واذنان ولسان وشفطان يدان ورجلان وجوارح كثيرة وقد

سماه وحيداً بجميع صفاته وكذلك الله وله المثل الاعلى بجميع

صفاته واحد“ (۶۳)

متکلمین اور فلاسفہ کا نظریہ باطل ہے جو کہتے ہیں:

”الواحد هو الذى لا صفة له ولا قدرة“

اور ابن سینا فلسفی کہتا ہے:

”ان واجب الوجود واحد من كل وجه ليس فيه اجزاء حد ولا اجزاء كم

او يقال ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم ويقال ليس فيه تركيب

المحدود من الجنس والفصل ولا تركيب الاجسام“ (۶۴)

اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ اللہ موصوف بالصفات نہیں یہی معتزلہ کا موقف ہے اور اس مفہوم میں توحید ان کے ہاں پانچ اصولوں میں سے ایک اصل ہے۔

ان کے نزدیک اللہ ایسے قدیم ہیں کہ کوئی چیز ان کے ساتھ قدم میں شریک نہیں ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ تو حقیقت توحید ان کے ہاں نفی الصفات ہے۔

اشاعرہ نے بھی ان کی پیروی کی ہے ان کے ہاں بھی نفی صفات جیسے علو، استواء، وجہ، یدین وغیرہ توحید کی مقتضیات میں سے ہے۔ یہ سب قرآن سے متناقض ہے، البتہ ابن کلاب اشعری اس موقف کے خلاف ہیں جو کہتے ہیں ”ان الواحد لا صفة له“ کیونکہ موصوف نے اپنے بیان میں کہا ہے:

”ان الله بائن من خلقه ليس داخل في خلقه ولا خلقه داخلون فيه“ (۶۵)

اس کے بعد آپ فرماتے ہیں:

”فان قالوا فيعتقه الطول والعرض قيل لهم هذا محال لانه واحد لا

كالا حاد عظيم لا تقاس عظمتة بالمخلوقات“ (۶۶)

نیز وہ کبیر ہے۔ علم ہے لیکن لا کا لعلماء اسی طرح سے وہ واحد عظیم ہے لیکن لا کا حد الغطاء نیز سمیع، بصیر لیکن مخلوقات پر کسی طرح قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں۔ اکثر اشاعرہ صفاتیہ واحد اور توحید کی تفسیر ایسی کرتے ہیں جیسے معتزلہ اور جہمہ ابن کلاب وغیرہ کی طرح بیان نہیں کرتے۔

متکلمین کا یہ کہنا:

”ان الواحد هو الذى لا ينقسم ولا يتجزء وليس بجسم“ (۶۷)

لغت عرب میں اللہ کے علاوہ بہت سی چیزوں پر یہ لفظ بولا جاتا ہے اور مخلوق جسم رکھتی ہے قرآن حکیم میں ہے:

﴿ذرني ومن خلقت وحيداً﴾ (مدثر: ۱۷)

﴿وان كانت واحدة فلها النصف﴾ (النساء: ۱۱)

﴿واضرب لهم مثلاً رجلین جعلنا لہما جنتین من اعناب﴾ (الکھف: ۳۲)

﴿ایود احدکم ان تكون لہ جنة من نخیل و اعناب﴾ (البقرہ: ۲۶۶)

﴿ولا یظلم ربک احدا﴾ (الکھف: ۳۹)

عربی میں یہ محاورات عام ہیں۔ فرس واحد، جمل واحد، درہم واحد، ثوب واحد، یہ سارے جسم بھی ہیں جو چیز وجود اور جسم نہیں رکھتی "لیس ہوشنی یعقلہ الناس" ان کے علاوہ کتاب و سنت میں اور دلیلیں ہیں جیسے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة (النساء: ۱) حضرت آدمؑ سے حواؑ کو پیدا کیا جو جسم ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں:

﴿ذرنی ومن خلقت وحیداً﴾

میں وحید امبالغہ کا صیغہ ہے۔ جب انسان اپنی صفت میں وحید ہے تو واحد تو بدرجہ اولیٰ ہے۔ اس کے بعد احادیث کا تذکرہ کیا ہے نبی ﷺ سے پوچھا گیا۔ "ایصلی الرجل فی الثوب الواحد" آپؐ نے فرمایا:

"او لکلکم ثوبان"

اور

"نہی ان یصلی الرجل فی الثوب الواحد لیس علی عاتقہ منہ شنی اور

حدیث "کان النبی یصلی الرجل فی ثوب واحد"

واحد کا لفظ جسم پر بولا گیا ہے۔ یہ اصطلاحات تبعیض، تجزی اور متکلمین و فلاسفہ کی دیگر اصطلاحات یہ خاص انہی کی اصطلاحات ہیں اور "لامشاحۃ فی الاصطلاح"۔ اصطلاحی الفاظ کے استعمال میں کوئی اعتراض جھگڑا یا اعتراض نہیں ہوتا۔ یعنی ہر فن میں جو اصطلاحات ہیں اس کی وہ اپنی ہیں جس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہوتی ہے۔

اہل علم و فن اگر اپنے درمیان کسی اصطلاح پر اتفاق کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں البتہ نصوص شرعیہ کی تفسیر ان کی روشنی میں کرنا جو ان اصطلاحات سے پہلے نازل یا بیان ہوئیں۔ جبکہ اصطلاحات بعد کے دور اور زمانہ کی پیداوار ہیں اور صحابہ نے اس سے پہلے دور اور زمانہ میں جس طرح ان نصوص شرعیہ کو سمجھا اس کے برعکس سمجھنا جائز نہیں بالخصوص جب یہ اصطلاحات نصوص شرعیہ کے ساتھ نکرائیں۔ باقی متکلمین کا یہ کہنا کہ توحید، احد، واحد بطریق مجاز یا اشتراک لفظی ان معانی میں استعمال کرنے جائز ہیں جن میں متکلمین استعمال کرتے ہیں امام ابن تیمیہ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے لئے جائز تو ہو سکتے ہیں لیکن قرآن و حدیث متکلمین کی زبان و اصطلاح میں نازل نہیں ہوئے بلکہ قرآن لغت قریش میں نازل ہوا اور عربی میں اس سے قبل یہ الفاظ ان معانی میں استعمال نہیں ہوئے "درء التعارض" میں اس بارے میں دس دلائل تفصیلاً پیش کئے ہیں جس کے آخر میں آپ فرماتے ہیں:

"فتبین ان لفظ التوحید والواحد والاحد فی وضعہم واصطلاحہم غیر

التوحید والواحد والاحد فی القرآن والسنة والایما ع وفی اللغة التي

جاء بها القران .... احد لہ قوم اخرون بعد انقراض عصرہ و

عصر الذین خاطبہم بلغتہ وعادتہ“ (۶۸)

لفظ احد صرف اللہ کے لئے بطور اسم استعمال ہوا ہے۔ البتہ غیر اللہ کے لئے بطور اسم کہیں استعمال نہیں ہوا۔ غیر اللہ کے لئے با  
لاضافہ یا معرض نفی میں استعمال ہوا ہے جیسے:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص: ۱)

غیر کے لیے بالاضافہ جیسے سورۃ یوسف میں آتا ہے:

قال احد هما انی ارانى اعصر خمرا ﴿یوسف: ۳۲﴾

اور جیسے نفی میں ﴿وَلَا يَظْلَمُ رِبْكَ أَحَدًا﴾ (الکہف: ۴۹) بطور شرط ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ  
اسْتَجَارَكَ﴾ (توبہ: ۶) بطور استفہام ”ایضلی الرجل فی الثوب الواحد“ محاورہ میں کہا جاتا ہے ”هل عندك احد“ یہ  
لفظ اس معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں متکلمین استعمال کرتے ہیں نہ نفیاً نہ اثباتاً۔ اگر احد کا معنی لیس بجسم کیا جائے تو تناقص  
پیدا ہوگا۔ قرآن وحدیث اور اصطلاح میں، مثل ولم یکن له کفوا احد (اخلاص: ۴) اس کا معنی یہ کیا جائے ولم یکن له  
کفوا مالیس بجسم جس کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو جسم ہے وہ اللہ کا ہسر ہے اور ﴿وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (الکہف: ۲۶)  
احد کا مفہوم یہ ہوگا کہ ولا یشرک فی حکمہ مالیس بجسم جس کا مقابل ہوگا کہ جو جسم ہے وہ اللہ کے حکم میں شریک  
ہے اسی طرح لن یجیرنی من اللہ احد (الحج: ۲۲) عقلی طور پر متکلمین اور فلاسفہ کا واحد کا یہ معنی بیان کرنا باطل ہے کیونکہ خارج  
میں ایسی چیز کا وجود نہیں ہوتا جو کسی صفت سے متصف نہ ہو ورنہ دیگر سے ممتاز نہ کر سکیں گے جو نہ دیکھی جاسکے، نہ ادراک کی جاسکے اور نہ  
اس کا احاطہ کیا جاسکے۔ اگرچہ اس کو جسمانی ہی سمجھا جائے۔ اس کا مطلب ہے کہ احد خالی جسم کو نہیں کہا جاتا اس سے توحید ثابت ہوتی  
ہے احد کا لفظ اللہ پر توحید ثابت کرنے کے لیے بولا جاتا ہے نہ بمعنی جسم اگر احد کا معنی جسم ہو اور ﴿وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ  
أَحَدًا﴾ کا معنی یہ کیا جائے کہ اس کے حکم میں کوئی جسم شریک نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو جسم والی چیز ہے وہ ٹھیک ہے لہذا احد کا  
معنی وحدہ لا شریک له ہے۔

توحید ایک ثبوتی چیز ہے جو واحد کے لئے ثابت ہوتی ہے۔ ضروری ہے کہ حقیقت ثابتہ ہوتا کہ دوسروں سے نمایاں کیا جاسکتا  
ہو پھر یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے لیس کمثلہ شنی موجودات سے مثلیت کو نفی کیا جاسکتا ہے کیونکہ وجود کے بغیر حقیقت ثابتہ مفید نہیں  
ہو سکتی یہ تو ایک ذہنی چیز ہوتی ہے۔ خارج میں اس کا وجود ماننا بہت بڑی غلطی ہے جس کا ارتکاب فلاسفہ اور صوفیاء نے کیا ہے جیسے اللہ کا  
وجود مطلق بشرط اطلاق اور فلاسفہ کے جواہر اور مجردات عقلیہ اور انسان فرس جو مادہ کلیہ اور صورت جو ہر یہ ہیں۔ یہ سب عقلی اور ذہنی  
چیزیں ہیں کیونکہ خارج میں معین چیز ہی موجود ہوتی ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں وجود الواجب (اللہ) وجود الممكن (فلاں فلاں)۔

اسی طرح عقلیات مجردہ کا صرف ذہنی وجود ہے ورنہ حقیقت اور نفس الامر میں تو صرف معین خاص موجود ہیں نہ کہ ذہنی۔ احد  
کا جو معنی متکلمین بیان کرتے ہیں، وہ شریعت اسلامیہ کے مخالف اور متضاد ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت میں جتنے بھی الفاظ آتے ہیں ان کا  
مصادق وہ ہے جن پر وہ صادق آتے ہیں۔ خواہ مدح ہو یا مذم اس طرح واحد سے مقصد سلب صفات یا سلب ادراک نہیں بلکہ اثبات نفی

نہ کتاب و سنت سے ثابت ہے نہ صاحب شریعت و آئمہ مسلمین سے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ ایک موقع پر امام داری کا قول نقل کرتے ہیں جو مرہی پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”و هذا النفسى الذى يذكره النفاة و يفسرون به اسم الله الواحد و غير ذلك هو عند اهل النسبة و الجماعة مستلزم العدم مناف لما وصف به نفسه فى كتابه من انه الاحد الصمد و انه العلى العظيم و انه يصعد اليه و يوقف عليه و انه يرى فى الآخرة كما لرى الشمس و القمر و انه يكلم عباده و انه السميع البصير. (۶۹)

متکلمین کی اس بارے غلطی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات شبیہ اور مثل میں کوئی معنوی فرق نہیں کرتے۔ دونوں کا ایک ہی مفہوم اور معنی سمجھتے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دونوں ایک ہیں جس چیز پر مطلقاً و مقیداً ایک صادق آتا ہے دوسرا بھی اس پر صادق آتا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کا معنی مختلف ہے۔ (لفظاً و شرعاً و عقلاً) اگرچہ کسی قید اور قرینہ سے دونوں کا مصداق ایک ہی ہو۔

در اصل اس اختلاف کا مدار ایک عقلی مسئلہ پر ہے کہ تشبیہ من کل الوجوه ہوتی ہے یا بعض الوجوه میں بھی ہو سکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ تشبیہ من کل الوجوه ہو سکتی ہے نہ کہ بعض وجوہ سے، جبکہ بعض کہتے ہیں بعض وجوہ میں تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک شبہ اور مثل میں فرق ہے جبکہ اول گروہ کے نزدیک شبہ اور مثل ایک ہے۔

امام ابن تیمیہ نے اس دوسرے مذہب کی تائید کی ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ چنانچہ مثالوں سے اس کی صحت کو ثابت کرتے ہیں جیسے الوان (رنگ) سارے رنگ رنگ ہونے میں مشابہ ہیں۔ حالانکہ سفیدی اور سیاہی میں فرق ہے جسم و جوہر ایک دوسرے کی طرح بھی ہیں اور مختلف بھی ہیں۔ جیسے پانی اور مٹی نباتات اور حیوان آگ اور پانی جسم جوہر اور قائم ہفہ ہونے میں مشابہ ہیں لیکن حقیقت سب کی مختلف ہے۔

اور لغوی اعتبار سے بھی کہا جاتا ہے۔ هذا يشبه هذا اور فيه شبه من هذا۔ جبکہ حقیقت میں مختلف اور بعض وجوہ سے مشابہ ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم میں آتا ہے:

﴿منه آيات محكمات هن ام الكتاب و آخر متشابهات﴾ (ال عمران ۷: ۷۰)

اور اتوا به متشابهات (البقرہ: ۲) اور تشابهت قلوبہم (البقرہ: ۱۸) قول کے ساتھ تماثل اور قلوب کے ساتھ تشابہ کا لفظ ہے کیونکہ دلی بات میں تو ایک جیسے ہیں لیکن حقیقت میں مختلف۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ..... و بین ذلک امور متشابهات (متفق علیہ) اور تشبیہ اور تمثیل میں فرق ہے تشبیہ بعض چیزوں میں دی جاسکتی ہے اگرچہ حقیقت مختلف ہو۔ لہذا صفات خالق بعض وجوہ سے تشابہ ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ حقیقت میں مختلف ہیں۔ اہل کلام کا موقف اس لئے قابل اختیار نہیں کہ وہ تشبیہ اور تمثیل کو ایک قرار دیتے ہیں۔ متکلمین کا تشبیہ اور تمثیل کو ایک قرار دینا اور یہ کہنا کہ ایک کو دوسرے کی جگہ بولا جاسکتا ہے اور کہ

”يجوز على احدهما ما يجوز على الآخر و يمتنع عليه ما يمتنع عليه



وواجب له ما يجب“ (۷۰)

تشبیہ کا یہ معنی کسی بھی عاقل نے بیان نہیں کیا اور عقلی طور پر صحیح بھی نہیں۔ کیونکہ دو چیزوں میں کچھ نہ کچھ مشابہت ہو سکتی ہے۔ خواہ بہت دور کی ہی کیوں نہ ہو اور اگر بالکل مشابہت نہ ہو تو دو چیزیں ایک جیسی نہیں ہو سکتیں بلکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں گی۔ تشابہ اگر تماشل کے بغیر بولا جاتا ہے جیسی دیوار پر کوئی تصویر ہو تو اصل کے ساتھ مشابہت ہو سکتی ہے اگرچہ حقیقت میں مختلف ہے۔ اگر اشیاء میں مشابہت بالکل نہ ہو تو معدوم سمجھی جائیں گی نہ کہ موجود۔

اللہ اور مخلوق کو تشبیہ بعض وجوہ کی بنا پر دی جاسکتی ہے البتہ تمثیل نہیں دی جاسکتی لہذا تشبیہ والے تشبیہ کو تمثیل کے معنی میں نہیں لیتے اور تشبیہ سے منع کرنے والے تشبیہ کو تمثیل کے معنی میں لینے سے منع کرتے ہیں تو یہ اختلاف محض لفظی ہے حقیقی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ اگر تشبیہ کو تمثیل کے معنی میں لیا جائے تو مخلوق اور خدا کو تشبیہ نہیں دی جاسکتی جبکہ تمثیل کے معنی میں نہ لیں تو اسماء و صفات مخلوق کو اسماء و صفات باری تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ محض اشتراک کی بنا پر خواہ اشتراک لفظی ہو یا متواظی کے طور پر قرآن کریم میں نفی تشبیہ یا اثبات تشبیہ کے بارے میں کچھ موجود نہیں ہاں مثل و تمثیل کی نفی ہے اسی طرح اس کے ساتھ ملتے جلتے الفاظ کی نفی جیسے ند، شریک، کفو،

لیس کمثلہ شئی (الشوری: ۴۰)

فلا تجعلوا اللہ انداداً (البقرہ: ۲۲)

ولم یکن له کفو احد (اخلاص: ۴)

شریک، عدیل، مساوی وغیرہ کے معنی میں آتے ہیں

﴿سبحان اللہ و تعالیٰ عما یشرکون﴾ (یونس: ۱۸)

﴿ثم الذین کفروا برہم یعدلون﴾ (الانعام: ۱)

﴿اذ نسو یکم رب العالمین﴾ (الشعراء: ۹۸)

کیونکہ مثل شریک اور برابر کے معنی میں آتے ہیں حالانکہ صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں جبکہ شبہ اور تشبیہ کا معنی مثل قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ تشبیہ میں برابری اور ہمسری نہیں ہوتی صرف لفظ کے بولے جانے میں شراکت مراد ہوتی ہے۔ ہر اعتبار سے برابری مراد نہیں ہوتی جیسے وجود، حسی، علیم، قدیر کے یہ الفاظ اللہ اور غیر اللہ پر اگرچہ بولے جاتے ہیں لیکن دونوں میں کوئی مماثلت نہیں نہ اثبات میں نہ نفی میں۔ اللہ پر ان کا اطلاق اور مخلوق پر دونوں میں من کل الوجوہ فرق ہے، کوئی مماثلت نہیں ہے۔ اس بات میں اور قرآن کریم میں دونوں کے لئے یہ الفاظ بھی آئے ہیں۔

اسلاف نے مشبہ اور معطلہ کی تردید اس بنا پر کی ہے کہ اول نے تشبیہ و اثبات صفات اور ثانی نے نفی صفات میں مبالغہ کیا تو اب بقول امام ابن تیمیہ متکلمین کا یہ کہنا ان اللہ واحد فی صفاتہ لا شبیہ له اور اس میں نفی صفات علو، استواء، اور صفات خبریہ کو بھی داخل کر لیا، یہ صحیح نہیں کیونکہ قرآن کریم میں یہ صفات اللہ کے لئے ثابت کی گئی ہیں۔ تشبیہ میں ایک اعتبار سے کسی صفت میں

اشتراک لیکن دوسرے لحاظ سے امتیاز ہوتا ہے جیسے ”وجود“ اللہ اور مخلوق پر بولا جاتا ہے۔ لیکن دونوں کی صفت وجود میں فرق ہے۔ لہذا مطلقاً تشبیہ کی نفی یا مطلقاً اثبات صحیح نہیں البتہ تمثیل کی ہر اعتبار سے نفی کی جائے گی اور کی گئی ہے۔ باحوالہ آیات ابھی گزریں۔

معزلہ توحید کے لئے صفاً تعلم و قدرت کی نفی ضروری قرار دیتے ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و تجسیم سے منزہ قرار دیا جائے۔ شیخ الاسلام فرماتے ہیں کہ توحید کے لئے نفی صفات اور دیگر فلسفیانہ الفاظ نہ اللہ کے رسول سے کہیں ثابت ہیں اور نہ صحابہ کوان کی تعلیم دی گئی نہ تابعین کو جیسے جمیہ توحید کا تصور پیش کرتے ہیں۔ اللہ کے رسول نے نہ ایسی توحید پیش کی نہ ایسی توحید کی دعوت دی۔ اسی بناء پر اسلاف اس تصور توحید کے منکر ہیں۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں:

”فقلنا ان الشئ لا کالاشیاء قد عرف اهل العقل انه لا شئنی فعند ذلک

تبیین للناس انهم لا یشتون شئنا“ (۷۱)

تو تمام اہل عقل کا یہ موقف ہے:

”ان ما لا یشبہ الاشیاء بوجه من الوجوه لا شئنی“

یعنی جو چیز دوسری اشیاء کے ساتھ بالکل نہ ملتی جلتی ہو وہ کوئی چیز ہی نہیں۔ چنانچہ جمیہ ایسے ہی کہتے ہیں۔ امام احمد فرماتے ہیں:

”فعند ذالک الناس انهم لا یشتون شئنا“ (۷۲)

اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا مجہول پر عقیدہ رکھنا ہے اس طرح یہ اہل کلام حضرات اللہ تعالیٰ کی ذات تک متعین نہیں کر سکتے اس کے لئے صفات کا ثبوت ضروری ہے۔ مامون کے سامنے امام احمد سے گفتگو کرتے ہوئے یہ آیت پڑھی گئی۔ ”لیس کمثله شئ“ امام احمد نے اگلے الفاظ ”و هو السميع البصير“ پڑھے۔ اسحاق بن ابراہیم عامل نے کہا اس کا کیا مطلب۔ فرمایا قرآن کریم سے یہ آیت میں نے پڑھی ہے اور اس پر میں نے کچھ زیادہ نہیں کیا جو اللہ نے فرمایا اور اپنا وصف بیان کیا وہی میں نے اختیار کیا اور پیش کیا ہے۔ اس پر مامون خاموش ہو گیا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کو فتح عطا فرمائی۔

خلاصہ یہ کہ اہل کلام کا ”لا یشبہ الاشیاء بوجه من الوجوه“ کسی طرح صحیح نہیں ورنہ وہ چیز معدوم ہوگی یعنی ”لا شئنی

لاحی لا علیم لا قدیر“ یہ قرامطہ کا باطل قول ہے۔ (۷۳)

سلف صالحین نے کتنی دقت سے عبارات متکلمین کا تجزیہ کیا (بالخصوص امام ابن تیمیہ نے) اور عبارت میں کمزوریوں کو واضح کیا تاکہ تعطیل کی ملاوٹ سے عقیدے کو صاف رکھا جائے، متکلمین کا کہنا۔

”ان الله واحد فی صفاته لا شبیہ له“

اس سے حضرات علو اللہ اور اللہ کے استوی کا انکار کرتے اور سات صفات کے علاوہ دیگر میں تاویل کرتے ہیں۔ نقلی دلیل بیاں کرتے ہوئے امام موصوف فرماتے ہیں کہ امام جوینی فرماتے ہیں کہ مشبہ اور معطلہ اللہ کی صفات کے بارے میں غلو کرتے ہیں۔ ایک نفی میں ایک اثبات میں۔

مثلاً معطلہ کا قول ہے:

”الا اشتراك في صفة من صفات الاثبات يوجب الاشتباه وقالوا على

هذا: القديم سبحانه لا يوصف بالوجود بل يقال ليس بمعدوم“

لہذا اللہ کو صفت وجود سے متصف نہیں کیا جاسکتا بلکہ ”لیس بمعدوم“ کہیں گے اسی طرح قادر ”عالم“ ”حی“ ”نہیں بلکہ

”لیس بعاجز ولا جاہل ولا میت“ (۷۴)

فلاسفہ اور باطنیہ کا یہ موقف ہے جبکہ اثبات میں علو کرنے والے قدیم کو حادث کے مماثل قرار دیتے ہیں۔ امام جوینی اپنی کتاب ”الاشاطل“ میں فلاسفہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سواد بیاض بعض صفات میں شریک ہیں جیسے وجود، عرضیت، لونیت میں جبکہ دونوں مختلف ہیں۔ اسی طرح جوہر، عرض، قدیم، حادث ایک صفت میں مشترک ہیں جبکہ دیگر تمام صفات میں متفرق ہیں۔ (۷۵)

قابل دریافت بات یہ ہے کہ صانع، مدبر، یہ حضرات ثابت کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر ثابت کرتے ہیں تو حادث کے ساتھ شریک ماننا پڑے گا تو نفس ثبوت میں دونوں برابر ہیں البتہ من کل الوجوہ اشتراک غلط اور کفر ہے۔ جبکہ بعض صفات میں اشتراک ہوتا ہے اور بقول امام رازی بعض صفات میں اشتراک سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا جبکہ من کل الوجوہ اشتراک ماننا کفر ہے اور بعض میں ماننا کفر نہیں۔ ”وللہ المثل الاعلیٰ“ اور فرمان رسول ہے۔ ”تخلقوا باخلاق اللہ“ شیخ الاسلام بھی فرماتے ہیں کہ المشابہة هي المشاركة في الصفات الكمالية“ جیسے علم و قدرت یہ مشارکت ایک وجہ سے ہے تاکہ ”من کل الوجوہ“ تو ہر چیز کسی نہ کسی لحاظ سے دوسرے کے ساتھ مشابہت اور مشارکت رکھتی ہے۔ اس بناء پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔

شیخ الاسلام امام رازی کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

”وهذا تصريح منه بان القول بكون الله شبيهاً بخلق من بعض الوجوہ

داخل في قول كل من المسلمين ولا ريب ان كل موجودين فلا بد ان

يتفق في شئني ويشتركا فيه..... والا فاذ اقدر انهما لا يتفقان في شئ

اصلاً ولا يشتركان فيه لم يكونا موجودين وهذا معلوم بالفطرة

البدیہیة. (۷۶)

متکلمین نے جو توحید کے اقسام ثلاثہ کا تصور پیش کیا امام ابن تیمیہ نے دلائل سے اسے باطل ثابت کیا۔ اشاعرہ معتزلہ وغیرہ متکلمین اگر چاہنے آپ کو موحد ہونے کے مدعی ہیں۔ مگر رسولوں نے اس توحید کی دعوت نہیں دی کیونکہ عقلاً، لغتاً، شرعاً یہ باطل ہے۔ حقیقت توحید جو انبیاء پیش کرتے رہے وہ اللہ وحدہ کی عبادت ہے اور یہ کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کیا جائے۔ باقی خدا کو صرف ہر شے کا خالق سمجھنا تو حید فی الافعال ہے اور غلطی کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات لا الہ الا اللہ کا معنی قادر علی الاختراع قرار دیتے ہیں اور لاہ بمعنی آلہ سے قرار دیتے ہیں نہ بمعنی مالوہ۔ اس طرح کی توحید کے مشرکین عرب بھی قائل تھے۔

”اِنَّ اللّٰهَ وَحْدَهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ“ اس کے باوجود اللہ انہیں مشرک قرار دیتے ہیں۔

وما یؤمن اکثرہم باللّٰہ الا وہم مشرکون (یوسف: ۱۰)

ان سے پوچھنے پر وہ یہی جواب دیتے ”اللہ“ جیسا کہ قرآن کریم میں آتا ہے:

قل لمن الارض ومن فیہا..... سيقولون للّٰہ۔ قل من رب حیدر بو بیت کو تو ہر کوئی صاحب فطرت تسلیم کرتا ہے۔ اور توحید الوہیت کے ضمن میں توحید ربو بیت آجاتی ہے۔ جیسے توحید ربو بیت مستلزم ہے توحید الوہیت کو، اللہ نے صرف وجود صانع کی معرفت کا ہی مکلف نہیں بنایا بلکہ توحید کی معرفت اور شرک کی نفی کا مکلف بنایا ہے۔

شیخ الاسلام نے توحید کی دو بنیادیں بیان کی ہیں۔ توحید قولی جس کے لئے امام موصوف فرماتے ہیں:

”اما التوحید القولی الذی ہو الخبر عن اللّٰہ تعالیٰ و هو التوحید فی

العلم والخبر“ اس پر شاہد ہے۔ (۷۷)

توحید عملی (الذی ہو توحید فی عبادۃ اللّٰہ تعالیٰ) یہ مقصود و مطلوب ہے۔ سورت کافرون اس پر گواہ ہے۔ دونوں اقسام توحید میں جوڑ اور تعلق لفظ الہ بمعنی مالوہ کے ذریعہ ہے۔ المالوہ هو الذی يستحق ان يعبد اور وہ متصف بصفات ہے جس کی بناء پر اللہ سے انتہائی درجہ کی محبت پیدا ہوتی ہے اور انتہائی درجہ کی عاجزی۔ اور اس کا اظہار عبادت کی شکل میں کیا جاتا ہے۔ توحید کے ساتھ ساتھ امام موصوف نے اس کی ضد شرک پر بھی بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ اس پر مستقل رسائل بھی لکھے ہیں جیسے:

”الجواب الباہر فی زوار المقابر“

الرد علی الاخنائی

قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة المعروف بالاستغاثہ،

الرد علی البکری۔

ان رسائل اور کتابوں میں آپ نے اشاعرہ اور دیگر متکلمین فرقوں اور بالخصوص اہل تصوف جن میں غلو پایا جاتا ہے اور رسول اللہ ﷺ اور مشائخ (مردہ و زندہ) کے بارے غلو پایا جاتا ہے۔ اس کو کھول کر بیان کیا ہے اور یہ کہ اشاعرہ اور معتزلہ اور دیگر متکلمین کے بارے بیان کیا ہے کہ توحید ربو بیت بیان کرتے کرتے توحید الوہیت سے غفلت اختیار کی اور شرک کا ارتکاب کیا اور شمس و قمر اور ستاروں کو سجدہ کرتے، ان کو پکارتے ہیں۔ ان کے لئے روزہ رکھتے، دہائی دیتے اور تقرب حاصل کرتے ہیں اور اسے شرک قرار نہیں دیتے اور اعتماد رکھتے ہیں کہ یہ واسطہ اور وسیلہ ہیں ان کو مدد بخیاں نہیں کرتے۔

۱۔ بعض متکلمین کی کتابوں میں شرکیہ باتیں ملتی ہیں۔ خالص عقائد، توحید، اقسام توحید، عبادت، اقسام عبادت جو سوائے اللہ کے کسی کے لئے جائز نہیں یا شرک اور اس کی اقسام کی تردید پر کوئی اکاد کا کتاب شائد مل جائے ورنہ شرکیہ باتوں کی طرف یہ خود مائل ہیں۔ (ہمارے اس دور میں بھی اس کا بڑا اثر پایا جاتا ہے۔) ان حضرات کی کتابوں میں توحید ربو بیت کا تذکرہ ملتا ہے لیکن توحید فی

العبادت کا نہیں بلکہ طب یعنی اسرار انسانی کائنات، آفاق، پہاڑوں، دریاؤں، حیوانات۔ قدرت الہی اور وجود الہی کے دلائل خوب بیان کئے ہیں۔ لیکن دو پہلو سے بڑی غلطی کی ہے کتاب وسنت کو کھنچ تان کر اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی۔ صحابہ اور جمہور سلف کے برعکس آیات و احادیث میں تاویل کرنے کی کوشش کی۔

۲۔ توحید الوہیت سے غفلت برتی ہے۔ اور زیادہ زور اثبات وجود الہ پر لگاتے ہیں یہ نہیں بیان کرتے کہ عبادت، اطاعت، نماز، دعا، خوف، رغبت، نذر، استغاثہ، امید اور محبت صرف اللہ کے لئے ہے اور شرک کی مذمت نہیں کرتے۔

۳۔ توحید ربوبیت میں اتنا غلو کہ صوفیاء نے فنا کا عقیدہ گھڑ لیا اور وحدۃ الشہود اور وحدۃ الوجود کا عقیدہ یعنی موجود میں ایسا گم کہ اپنے سے بے خبر اور مشہود میں بے انتہا بے خود خود ان کی انتہا ہے۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ اس حد تک پہنچ گئے کہ تقدیر سمجھتے ہوئے مشرکین کے ساتھ جا ملے۔ فواحش خونریزی بلکہ صنم پرستی میں ملوث ہو گئے۔ بعض اولیاء سے تکلیف کے سقوط کا عقیدہ قائم کر لیا کہ نہ کوئی چیز ان پر فرض نہ واجب نہ حرام۔ یہ غلط توحید اختیار کرنے کے اثرات ہوئے۔

امام ابن تیمیہ نے توحید الوہیت کے ضمن میں نیز تعظیم قبور، ان کے لئے سفر اور صاحب قبور سے سوال کے ضمن میں متکلمین تک کے قوال ذکر کئے ہیں۔ اور شرک کے پھیلانے میں مناظر اور فلاسفہ نے جو کردار ادا کیا اس کو واضح کیا اور بلا اختیار انسانوں میں شرک پھیلانے کے دوا سبب بیان کئے ہیں۔

۱۔ تعظیم قبور الصالحین

۲۔ نجوم پرستی

امام رازی پر شیخ نے بھرپور تنقید کی ہے کہ انہوں نے شرک جادو اور علم نجوم پر کتابیں لکھیں جو نتیجہ تھا فلاسفہ سے متاثر ہونے کا اور فلاسفہ نے شفاعت کا عقیدہ گھڑا جو شرک کا نہ عقیدہ ہے۔

امام ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق آنحضرت ﷺ سے وسیلہ کا ذکر صرف عز بن عبد السلام نے کیا ہے۔ اور ساتھ ہی کہا ہے ”ان صحیح حدیث الا عمی“ جبکہ شیخ اس حدیث کو صحیح نہیں مانتے اسی بناء پر اس کی تردید کی ہے۔

”اسالک واتوجه الیک بنبیک محمد نبی الرحمة“

ایک نابینا کو یہ دعا سکھائی تھی۔ اس پر تبصرہ امام غزالی، جوینی، ابو حامد اسفرائینی ابن عبد البر اور ابی محمد المقدسی سے نقل کیا ہے۔

”المراد بالحدیث نفی الفضیلة والاستحباب و نفی الوجوب بالنذر لا

نفی الجواز“ (۷۸)

(آپ فرماتے ہیں رخصت الی زیارہ القبر متاخرین (جیسے امام غزالی) نے دی ہے۔

**توحید ربوبیت**

اس سے پہلے توحید الوہیت کے بارے متکلمین کا موقف بیان ہوا۔ ان کی غلطی کو واضح کیا گیا جو یہ ہے کہ توحید الوہیت کو نظر انداز اور توحید ربوبیت کو اصل قرار دیا گیا اسی لئے امام موصوف نے متکلمین کی غلطی کو واضح کیا کہ ان کا موقف قرآن وحدیث سے

مکراتا ہے اور جو اللہ رسول اور نصوص شرعیہ سے نہ ٹکرائے وہ ضروری نہیں کہ باطل ہو بلکہ حق بھی ہو سکتا ہے اور باطل بھی لیکن حق کو بڑی تفصیل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

امام نے ان کے اس نظریہ پر تنقید کی ہے کہ ثبوت الصانع، اثبات جو ہر فرد پر موقوف ہے اور ان کے نظریہ کے مطابق جو اہر و اجسام متماثل ہوتے ہیں نیز یہ کہ حوادث متماثل ہوتے ہیں۔

اور متکلمین کے توحید ربوبیت سے متعلق چند ایک مسائل کو بھی امام نے لیا ہے مثلاً حدوث اجسام، اللہ کے وجود پر دلیل ہیں۔

۲۔ تسلسل کو امام نے رد کر کے دکھایا اور

۳۔ اشاعرہ متکلمین نے بالخصوص جو اور دلائل اثبات باری تعالیٰ کے لئے پیش کئے ہیں ان کا رد فرمایا۔

۴۔ اللہ کی وحدانیت کو اپنے عالمانہ انداز میں ثابت کیا۔ دلیل ”حدوث الاجسام“ جسے اشاعرہ، ماتریدیہ، باقلانی، جوینی، باجی، ابو

بکر ابن العربی، آمدی، صابونی نے اس کو اپنے اپنے موقف کے لئے دلیل بنایا جس کا خلاصہ کچھ یوں ہے کہ جب تک اثبات

صانع نہ ہوگا صدق رسول کا علم نہیں ہو سکتا۔ اثبات صانع حدوث عالم کے بغیر اور حدوث عالم حدوث اجسام کے بغیر نہیں ہو سکتا

اور حدوث اجسام ثابت ہے کہ ہر جسم حادث ہے اس کے لئے عرض کا پایا جانا ضروری ہے۔

”و ما لم یخل من الحوادث فہو حادث“

اور ما لم یسبق من الحوادث فہو حادث اور بعض اپنے انداز میں:

یہ فرماتے ہیں ”بإبطال الحوادث لا اول لها“ آپ نے ان تمام کو باطل ثابت کیا۔

دلیل حدوث سے معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کی نفی کی کیونکہ صفات کا قیام اعراض کا قیام ہے اور جس سے اعراض

قائم ہوں وہ حادث ہوتا ہے کلابیہ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات تو ثابت ہیں کیونکہ صفات اعراض نہیں ہیں البتہ ان کے نزدیک

صفات اختیار یہ حوادث ہیں۔ لہذا اس دلیل سے ان کے خیالات کی نفی لازماً ہو جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ نے اس دلیل کا خوب جائزہ لیا ہے کیونکہ کلام مذموم جس کی اسلاف نے مذمت کی ہے یہ اس کا لب لباب ہے

اور اس کے بغیر یہ حضرات اللہ کی معرفت رسول کی صداقت ثابت نہیں کر سکتے اور یہ دلیل اصل الاصول ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دلیل سے جن چیزوں کی اللہ سے نفی اس بناء پر کرتے ہیں کہ یہ حوادث ہیں جن سے اللہ پاک ہیں

کیونکہ صانع کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ محدث نہ ہو۔ ان کے حادث ہونے میں خود اختلاف ہے۔ اس دلیل کو بہت سے طریقوں سے

بہت سے متکلمین نے پیش کیا ہے۔ جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ بعض کہتے ہیں کوئی جسم حوادث سے خالی نہیں۔ لہذا جسم حادث ہے۔

کوئی جسم کسی نہ کسی عرض سے خالی نہیں اور ”ان القابل للشنی لا یخلو عنه وعن ضده“ ”والعرض لا یبقی زمانین

فتکون اعراض کلھا حادثۃ شیئاً بعد شئی“ والا جسام لا تخلو عنها۔ آمدی نے اس دلیل کو پسند کیا ہے۔ (۷۹)

عالم تخصص کا محتاج ہے جو محتاج ہوتا ہے وہ محدث ہوتا ہے۔

”کل جسم متناهی القدر فہو محدث“



جسم اگر ازل میں کسی نہ کسی متعین چیز (جگہ) میں ہوگا لہذا ازل میں ہونے کی وجہ سے اس کا زوال ممنوع ہوگا اس کے لئے حرکت ممنوع ہوگی۔ حالانکہ حرکت جسم کے لئے ثابت ہے۔

واحد کے سوا ہر چیز ممکن بذاتہ ہے۔ اور ہر ممکن حادث ہے۔

اگر جسم قدیم ہو تو جسمیت کی بناء پر غیر کی وجہ سے قدم ثابت ہے اور یہ دونوں باطل ہیں لہذا جسم کا قدیم ہونا باطل ٹھہرا۔ اس کے بعد امام ایک ایک مقدمہ کا تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

”الجسم لا یخلو من الحركة والسكون وهما حادثان“ یہ معتزلہ کے نزدیک ہے امام رازی نے بھی اسے ذکر

کیا ہے۔ (۸۰)

امام اشعریؒ فرماتے ہیں:

”ان الاجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق وهما حادثان“

یہ اشعریؒ وغیرہ کا طریقہ ہے۔ اس کا دار و مدار جو ہر فرد کے اثبات پر ہے اور خود متکلمین میں اس کے بارے اختلاف ہے بعض ثابت کرتے اور بعض نفی کرتے ہیں۔ اسی طرح بعض جسم کے لئے عرض کی کوئی نہ کوئی جنس ثابت کرتے ہیں اور دوسرے بعض عرض کی کسی نہ کسی نوع کو۔ بعض کہتے ہیں:

ان المعرض لا یبقی زمانین اور بعض مالم یسبق الحوادث او مالم یخل منها لا یكون الامعها او بعدها.... فہو حادث۔ سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ بہت سے حضرات ان باتوں کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں حوادث لا اول لھا متنع ہے۔ (۸۱)

حاصل کلام یہ کہ عرض اور حادث کے بارے اختلاف ہے کہ جنسا ثابت ہے یا نوعاً، جو ہر فرد کے ثبوت و عدم ثبوت میں اختلاف ہے۔ خود صفات کے عرض یا عدم عرض کے بارے اختلاف ہے اور عرض دو زمانوں تک رہ سکتا ہے یا نہیں وغیرہ تو یہ دلیل جس کو اصل الاصول کہتے ہیں۔ متکلمین کا آپس میں اس پر اتفاق نہیں بلکہ ایک دوسرے کی خود انہوں نے تردید کی ہے۔ علامہ آمدی نے رازی کے طریقہ کی تردید کی، مثلاً آمدی فرماتے ہیں:

”واختار الطريقة المبنیة علی ان الجسم لا یخلو من الاعراض وان

العرض لا یبقی زمانین فتكون الاعراض حادثة ويمتنع حدوث ما لانهاية

له وذكر ان هذه الطريقة هی المسلك المشهور للاشعرية وعلیه

اعتماد.“ (حوالہ آگے آرہا ہے)

اور امام رازیؒ فرماتے ہیں:

لانه مبنی علی ان الاعراض ممتنعة البقاء وهذه مقدمة خالف فیها

جمهور العقلاء.... فرای ان الاعتماد علیها فی حدوث الاجسام فی

غایة الضعف. (۸۲)

اس طرح آدمی نے رازی کے دلائل پر تنقید کی ہے اور ان کے ضعف کو بیان کیا ہے۔ رازی اور آدمی نے متقدمین کے ان دلائل کو اپنی کتابوں میں جمع کیا اور ان پر تنقید کی اگرچہ بقول شیخ الاسلام خود بھی اس بارے صحیح راہ اختیار نہ کر سکے بلکہ فلاسفہ اور معتزلہ کے دلائل اپنی کتابوں میں داخل کر دیئے۔ رازی کے دلائل اور ارموی کی ان پر قدح اس طرح آدمی کے دلائل کی تفصیل اور امام رازی کا تعاقب کیلئے دیکھئے۔ درء التعارض، شرح اصفہانیہ وغیرہ (۸۳)

خود شاعر نے ایسے دلائل کی تردید کی کہ یہ طریقہ بڑا طویل، مشکل اور پیچیدہ ہے۔ دوسرا انبیاء نے ان کی طرف دعوت نہیں دی۔ ان محققین میں امام اشعری غزالی، خطابی، بہیقی، حلی، ابویعلیٰ ابن عقیل وغیرہ آئمہ حدیث اور جمہور سلف کا یہی موقف ہے اور پھر بقول شیخ الاسلام اس طرح مقصود حاصل ہونے کی بجائے تناقض پایا جاتا ہے۔ آپ نے امام اشعری کا قول بھی نقل کیا ہے یعنی:

انه بدعة لم تدع اليه الرسل حول ذمه لدليل حدوث الاجسام.....

اور آپ نے خطابی کی کتاب ”شعار الدین“ اور ”غنیۃ للخطابی“ کے حوالہ سے گفتگو کی کہ یہ وہ دلیل ہے جس پر بقول امام رازی اہل علم نے تنقید کی ہے۔ جس پر یہ دین اسلام کی بنیاد سمجھتے ہیں۔ امام موصوف اس دلیل کے بطلان کو بیان کرتے ہیں۔

انه دليل طويل كثير المقدمات التي لا يفهمها كثير من الناس. (۸۴)

اور یہ دلیل من گھڑت ہے جس کی دعوت نہ رسول اللہ نے دی اور نہ صحابہ نے اور نہ اسلاف نے:

”انما هو قول مبتدع حدث في دين الله بعد المائة الاولى وانقراض

عهد التابعين“ (۸۵)

اور یہ کہ اس سے صفات اللہ کی نفی لازم آتی ہے اور قدرت علی الفعل کی نفی۔ اور یہ دلیل خلاف عقل و نقل ہے۔ اس سے ہی فلاسفہ نے متکلمین پر تسلط حاصل کیا۔ یعنی مسئلہ حدوث العالم سے (یہ بات اس سے پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے جس کا یہاں مقام کی مناسبت سے خلاصہ پیش کیا جاتا ہے)۔

متکلمین نے اپنے موقف حدوث اجسام پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کو بھی دلیل بنانے کی کوشش کی ہے۔ جس میں بالخصوص یہ یہ بات اس سے پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے جس کا یہاں مقام کی مناسبت سے خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ الفاظ ”لا احب الافلین“ اور اقول کا معنی حرکت کرنا جو تغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے۔

”لانه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا اول لها“

شیخ الاسلام نے اس کا رد کیا ہے۔

۱۔ ابراہیم کے فرمان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ سورج چاند ستاروں وغیرہ کو رب العالمین ازلی وابدی واجب الوجود قرار دینا چاہتے ہیں۔ اس کے تو مشرکین عرب بھی قائل نہ تھے۔ فرض کریں اگر یہ مراد بھی لیا جائے تب بھی نقیض ثابت ہوتی ہے کیونکہ وہ تو پہلے متحرک ہیں۔ طلوع سے غروب تک۔ ابراہیم کوئی نئی بات فرما رہے ہیں۔

(۸۳) درء: ۲۶۷۴، شرح اصفہانیہ ۸۸ مجموع: ۱۴۰، النبوات ۶۲/

(۸۴) تسعینیہ/ ۲۵۴، نقض ۱/ ۱۱۷، النبوات ۶۲/ مجموع: ۳۰۳/۳، درء: ۳۸۹/۴

(۸۵) منهاج السنة: ۱/ ۲۹۹

۲۔ حضرت ابراہیمؑ اس سے توحید اور صانع کو ثابت نہیں کرنا چاہتے۔ ”لا احب الاہلین“ سے صرف چھپ جانے اور غائب ہو جانے والوں سے محبت کی نفی ہے اور پھر

۳۔ افول کا معنی حرکت کسی لخت میں نہیں بلکہ اس کا معنی غیب ہے۔ متحرک کو آفل نہیں کہتے۔ یا کوئی تہدیلی آجائے تو اسے آفل نہیں کہا جاتا۔ عز بن عبد السلام بھی فرماتے ہیں کہ متکلمین کا اس آیت کو استدلال میں پیش کرنا انتہائی مشکل ہے اور نہ کسی اہل علم نے ایسی کوئی بات کی ہے۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ اور ان کے حامی متکلمین کے ہاں کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں۔ متکلمین اور فلاسفہ نے مسئلہ تسلسل آثار اور ”حوادث لا ول لہا“ مشہور ہے۔ ان کے ہاں اس مسئلہ پر بڑی بحث کی گئی ہے۔ اس بارے میں شیخ الاسلام فرماتے ہیں:

”انہامن محاربات العقول..... انہامن الکلام المذموم.“ (۸۶)

بعض مخالفین نے امام کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ آپ ”حوادث لا ول لہا“ اور قدم عالم کے قائل ہیں حالانکہ یہ سب غلط فہمی پر مبنی ہے۔ متکلمین نے حدوث اجسام کو حدوث عالم پر دلیل بنایا ہے اور اللہ تعالیٰ سے حلول حوادث اور صفات افعال کی نفی کی ہے۔ جب ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ اللہ نے عالم کو پیدا کیا جبکہ عالم موجود نہیں تھا۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ محل حوادث ہے۔

”هو قول بحلول الحوادث باللہ تعالیٰ“

اس کے جواب میں کہتے ہیں:

”الخلق هو المخلوق“

جس کا مطلب ہے کہ جیسے مخلوق اللہ سے جدا ہے اسی طرح صفت خلق اللہ کے ساتھ قائم نہیں۔ جمہور کا مذہب اس کے برعکس ہے وہ یہ کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور خلق اللہ سے جدا ہے لیکن ”قائم بذاتہ“ ہے ورنہ تعطیل باری تعالیٰ لازم آتی ہے اور ایسے لوگوں کو معطلہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح متکلمین کہتے ہیں:

مقامت بہ الحوادث فهو حادث.... ومالم يسبق الحوادث....

فهو حادث.... ومالم يخل من الحوادث فهو حادث.

مزید یہ کہتے ہیں کہ:

”امتناع حوادث لا اول لہا،،

کیونکہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے جو ممتنع ہے۔ اس پر ”دلیل برہان“ سے تطبیق پیش کی جاتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت کرتے ہیں:

”ان اللہ تعالیٰ لم یکن قادرا علی الفعل فی الازل ثم صار قادرا“ (۸۷)

اس سے متناقض باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ بالفاظ دیگر متکلمین یہ بھی کہتے ہیں:

”ان الفعل كان ممتنعاً عليه ثم صار ممكناً“

اور اس سے انہوں نے حدوث عالم کو ثابت کیا ہے ورنہ قدم عالم لازم آتا ہے۔ کیونکہ جس زمانہ میں خلق عالم فرض کریں گے۔ اس کا وقوع اس سے پہلے ماننا پڑے گا۔ لان اللہ ازلی اور یہ ممتنع ہے۔

تسلسل کے جواز فی الماضی والمستقبل کے بارے میں قول ہیں:

(i) ماضی میں منع اور مستقبل میں جواز اس کی مثال جنت کی نعمتیں ہیں۔

(ii) ماضی اور مستقبل دونوں میں منع۔ یہ قول جہم اور علاف کا ہے۔ جہم جنت اور دوزخ کے فنا اور علاف حرکات اہلہا کے فنا کا قائل ہے۔ جبکہ اہل سنت والجماعت ماضی اور مستقبل میں تسلسل کو جائز سمجھتے ہیں۔ متکلمین کے موقف پر کوئی معقول دلیل نہیں۔ اہل سنت والجماعت اور محدثین (اہل ظواہر) ماضی و مستقبل میں تسلسل کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر آثار میں نہ کہ فاعلین میں۔ کیونکہ ایک سے زیادہ فاعل (خالق) نہیں ہو سکتے۔

متکلمین کے اثبات حدوث عالم پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں:

(i) ”لسم یکن قادر اثم صار قادراً“ سے ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے جبکہ ترجیح کے لئے مرجع تام کا ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی سبب ترجیح کے لئے قرار دیا جائے جو ترجیح کا تقاضا کرتا ہو تو اس کے لئے ایک اور سبب ماننا ضروری ہوگا۔ حتیٰ کہ سلسلہ لایالی نہایہ چلے گا یہ تسلسل ہے جو ممتنع ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ مؤثر تام کے لئے اثر کا اتلز ام ضروری ہے جیسے علت تامہ کیلئے معلول کا ہونا۔ اسی وجہ سے فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں کیونکہ علت تامہ ازلیہ کے لئے معلول کے ساتھ اقتران ضروری ہے۔ فلاسفہ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی متکلمین نے بڑی کوشش کی لیکن اعتراض سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔ مثلاً مرجع ارادہ قدیم ہے یا قدرت ہے یا علم قدیم یا امکان حدوث وغیرہ جبکہ بعض کہتے ہیں کہ ترجیح بلا مرجع جائز ہے۔ حتیٰ کہ اس کے بطلان پر تمام عقلاء متفق ہیں اور امام رازی نے اس اتفاق کو نقل کیا ہے۔ (۸۸)

بقول شیخ الاسلام ”یقولون بالصانع المحدث من غیر تجدد سبب حادث“ اسی لئے یہ اعتراضات پیدا ہوئے جن سے جان چھڑانا مشکل ہو چکا ہے۔ اسی طرح مؤثر تام سے متعلق انہوں نے جواب دیا کہ مؤثر اپنے اثر سے مؤخر نہیں ہو سکتا یا اثر اپنے مؤثر سے، لیکن یہ جواب بھی معقول نہیں کیونکہ اثر کے بغیر مؤثر تام نہیں ہو سکتا یا حدوث بغیر مؤثر تام کے لازم آیا، لہذا متکلمین کے برعکس امام ابن تیمیہ کے جوابات زیادہ معقول ہیں۔

(۱) معتزلہ اشاعرہ وغیرہ متکلمین اللہ سے صفات کی نفی کرنا چاہتے ہیں جیسے اشاعرہ صفات فعلیہ کی یہ سب کچھ دین اسلام کے خلاف ہے اور متکلمین کے کمزور جواب کی بناء پر فلاسفہ نے غلبہ اور تسلط حاصل کر لیا اور کہا کہ پیغمبر اسلام نے ان باتوں کو نہیں چھیڑا کہ عالم قدیم ہے یا نہیں حالانکہ فلاسفہ قدیم افلاک کی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکے۔ متکلمین کا فلاسفہ کے جواب میں ارادہ قدیم کو مرجع

بتانا کمزور جواب ہے۔ اس سے تین باتیں لازم آتی ہیں جو ارادہ سے متناقض ہیں۔ ایک چیز کا ارادہ اور مراد اس کی کوئی نہ ہو اور ایسے ہی بعد میں مراد ہو یہ بدیہہ باطل ہیں کیونکہ کسی فعل کا ارادہ اس کے آئندہ زمانہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ فی الحال کے لئے۔ فی الحال ارادہ اس وقت تک ہوتا ہے جب وہ کام ہو رہا ہو۔

دوسرا یہ کہ جب تک ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا مقصد نہ ہو ارادہ وجہ ترجیح نہیں بن سکتا۔ اما العلمہ بالہ افضل اولکون محبتہ لہ اقوی..... پختہ ارادہ اور قدرت علی المراد ہو اور مراد نہ ہو یہ بھی باطل ہے کیونکہ قدرت اور ارادہ جازمہ ہو تو مقدور کا پایا جانا واجب ورنہ انما هو لنقص القدرة اولعدم الارادة التامة والرب تعالیٰ ما شاء کان وما لم یشاء لم یکن۔

متکلمین کا علت التامہ کے بارے میں یہ کہنا کہ معلول اس سے مؤخر ہو سکتا ہے یا فلاسفہ کا یہ کہنا معلول کا اقتران بالزمان واجب اور ضروری ہے، یہ دونوں باطل ہیں۔ بلکہ اس کے درمیان اسلام کا یہ نظریہ صحیح ہے۔  
وهوان التاثير التام من المؤثر يتلزم الاثر فيكون عقبه لا مقارناله ولا متراخيا عنه۔  
جیسے کہا جاتا ہے:

”کسرت الاناء فانكسر وغيره. فاذا كون شيئا كان عقب تكوين الرب

له لا يكون مع تكوينه ولا متراخيا عنه“ (۸۹)

اسلاف صالحین کا موقف دو وجہ سے ممتاز ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ متعسف ہے۔ صفات کمال کے ساتھ جیسے علم، ارادہ و قدرت وغیرہ سے۔ لیکن فلاسفہ کے قول سے تعطیل لازم آتی ہے اور نقص۔ اسی وجہ سے تسلسل کی بناء پر وہ عالم کو قدیم مانتے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرتے ہیں لیکن اس کو علت کا نام دیتے ہیں جس سے نفوس، عقول، افلاک کے ارادہ کے بغیر اس سے فیض یاب ہوئے اور معرض وجود میں آئے جبکہ فلاسفہ افراد اور انواع میں فرق نہیں کرتے اور احاد کو قدیم مانتے ہیں جس سے تسلسل لازم آتا ہے جو باطل ہے۔ جبکہ اسلاف نوع کو قدیم مانتے ہیں اور صحیح مذہب اسلاف کا ہے۔ کیونکہ اللہ ازلی، مرید، خلاق، قائل، متکلم ہے اذا شاء ومتى شاء اور فلاسفہ متکلم اور قائل میں فرق نہیں کر سکے۔ حالانکہ:

كل واحد من الافعال لا بد ان يكون مسبوقا بالفاعل وان يكون

مسبوقا بعدم ويمتنع كون الفعل المعين مع الفاعل

ازلا وابدا كما هو قول الفلاسفة واما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلا بعد

فعل فهذا من كمال الفاعل.... كما قال ذالك ائمة اهل الحديث

كالبخاري والدارمي وغيرهما.... وانه لم يزل متكلما اذا شاء وبما شاء

كما قال له ابن المبارك واحمد وغيرهما من آئمة اهل الحديث

والسنة.... ولا نقول انه كان في وقت من الاوقات ولا قدرة حتى خلق له

قدرة والذى ليس له قدرة هو عاجز ولكن نقول لم يزل الله عالما  
قادر امالكا لا شبه له ولا كيف فليس مع الله شئ من مفعولاته قديم معه  
لا بل هو خالق كل شئ فكل ما سواه مخلوق له وكل مخلوق محدث  
كائن بعد ان لم يكن،، (۹۰)  
نیز اس سے قبل یہ بات ذکر کی گئی ہے۔

”لا يقدر احد من بنى آدم ان يقيم دليلا على قدم الافلاك اصلا“

باقی جو دلائل فلاسفہ قدم عالم کے لئے بیان کرتے ہیں وہ قدم نوع فعل ہے نہ کہ شے معین افلاک وغیرہ جسے فلاسفہ قدیم مانتے ہیں۔ اور اس کا مخالف کوئی بھی نہیں۔ حتیٰ کہ یہ نصوص انبیاء کے موافق ہیں مخالف نہیں۔

### مسئلہ حدوث عالم کی تحقیق

معتزلہ اور اشاعرہ نے حدوث عالم کو جس طریقے سے ثابت کیا ہے اس سے صفات کی نفی لازم آتی ہے۔ معتزلہ کے ہاں تمام صفات کی اور اشاعرہ کے نزدیک صفات فعلیہ کی۔ معتزلہ کے ہاں اللہ کے لئے علم، قدرت، کلام کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے نزدیک کلام مخلوق ہے اور اللہ سے منفصل۔ معتزلہ کے ہاں نہ ہی اللہ کو آخرت میں دیکھا جاسکے گا۔ اللہ سے صفت علو اور استوی علی العرش کی نفی کرتے ہیں جبکہ اشاعرہ صفات فعلیہ کا انکار کرتے ہیں تو یہ حوادث ہیں جس کے ساتھ حادث قائم ہوگا۔ وہ بھی حادث ہوتا ہے۔ قدم عالم سے متعلق فلاسفہ کے جو جوابات متکلمین نے دیئے ہیں وہ انتہائی کمزور ہیں۔ اسی وجہ سے فلاسفہ کو یہ تک کہنے کی جرأت ہو گئی کہ:

”ان الرسول لم يبين الحقائق سواء علمها اولم يعلمها“ (۹۱)

قدم عالم پر فلاسفہ کوئی قطعی دلیل نہیں پیش کر سکتے۔

”فان الفاعل الذى يفعل بارادات قائمة به بذاته شيئا بعد شي“

نیز فلاسفہ اس پر بھی کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے کہ کوئی مفعول ازل سے اس کے ساتھ مقارن تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ نے یکے بعد دیگرے مخلوق پیدا کی ہو اور مخلوق سے پہلے مادہ ہو۔ جیسے کہ قرآن کریم میں آتا ہے۔

”ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم“

(البقرة: ۲۹)

اللہ نے سات آسمان دو دنوں میں بنائے جو دھوئیں کی شکل میں تھے ”وہو بخار الماء“ اور بخار پانی کے دھوئیں کو کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ نے آسمان کسی دوسرے مادہ سے بنائے ہیں جیسے انسان کو مٹی اور جنوں کو مادہ نارسے تو یہ عالم بنانے سے پہلے ارض، ماء، ہوا، موجود تھے۔ ان اجسام کو بھی اللہ نے اور اجسام سے پیدا کیا ہے۔ عرش بھی مخلوق خدا ہے۔ (۹۲)  
یہ آیات حدوث عالم پر دال ہیں۔ نیز یہ کہ آسمان وزمین سے پہلے اللہ نے اور مخلوقات بھی پیدا کیں اور یہ سب مادہ سے پیدا کی ہیں، اسلاف کا نظریہ تو یہ ہے۔ اس کے بالمقابل متکلمین کا نظریہ ہے کہ اللہ ازل میں قائل اور خالق نہیں تھا بلکہ ”ثم فعل وخلق“



جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اللہ ازل سے خلق تک معطل رہا یعنی غیر محدود و زمانہ تک۔ اس نظریہ کا یہ بھی قابل اعتراض پہلو ہے کہ اللہ تعالیٰ صفت خلق سے لائی نہایت مدت تک معطل رہا۔ حالانکہ توحید و ربوبیت کی سب سے بڑی دلیل ہی اللہ کا اتصاف بالخلق ہے۔ اللہ اگر صفت حیات، علم قدرت ارادہ سے ازل سے متصف ہو سکتا ہے تو صفت خلق سے کیوں متصف نہیں ہو سکتا۔ آپ نے متکلمین کی اپنے موقف پر پیش کردہ دو احادیث پر بھی گفتگو فرمائی ہے۔

(i) ان اول ما خلق الله "القلم" فقال يا رب ماذا اكتب قال اكتب مقادير كل شئ حتى تقوم الساعة (۹۳)

(ii) حدیث عمران بن حصین "وفیه ان النبی" کان اللہ ولم یکن شئ قبلہ وکان عرشہ علی الماء وکتب فی الذکر کل شئ وخلق السموات والارض، وفی لفظ، ولم یکن شئ غیرہ، وفی لفظ معہ (۹۴)۔

ان احادیث سے متکلمین یہ ثابت کرتے ہیں کہ مخلوقات کی ابتدا ہے۔ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ معطل رہے ہیں۔ اس کے بعد مخلوق بنائی اور قلم سب سے پہلے پیدا کی گئی۔ امام صاحب نے اپنی مختلف کتب میں اس پر بحث کی ہے کہ سب سے پہلے عرش کو پیدا کیا گیا یا قلم کو۔ اس میں دو قول ہیں۔ کتب اللہ مقادیر الخلائق قبل ان یخلق السموات والارض قال وکان عرشہ علی الماء (۹۵)

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عرش مقادیر کی کتابت سے پہلے تھا جو مقادیر آسمان اور زمین سے بچا س ہزار سال پہلے ہوئیں دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ سے موقوف روایت ہے کہ ان اللہ کان علی عرشہ قبل ان یخلق شیاً وکان اول ما خلق اللہ القلم (۹۶)

اس میں بھی صاف ہے کہ اولیت قلم سے متعلق نہیں بلکہ اس سے پہلے عرش تھا امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اللہ نے ماء، ریح، عرش اور قلم کے بعد اول شے پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا ثم خلق السموات والارض تو اول مخلوق قلم نہیں بلکہ اس سے پہلے بھی اللہ نے مخلوق پیدا کی تھی لہذا اللہ ازل سے معطل اور بیکار نہیں ہیں (نعمو باللہ) تو اللہ ازل سے متصف باصفات ہیں تو اشاعرہ کا حدوث عالم اور حدوث اجسام کو اثبات صانع پر دلیل بنانا اور اس دلیل سے فلاسفہ کے نظریہ قدم عالم یا "قدم شئ منہ" کی تردید کرنا امام ابن تیمیہ نے اس کی کمزوری خود اشاعرہ سے ثابت کر دی ہے نیز یہ کہ اثبات صانع صرف اسی دلیل پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ بعض اشاعرہ کا خیال ہے اسی وجہ سے متاخرین اشاعرہ امام رازی وغیرہ جب اثبات صانع کے دلائل پر بحث کرتے ہیں تو متکلمین کے تین مذاہب بیان کرتے ہیں۔ (۹۷)

(۹۲) درء: ۲۸۷۸، ۳۴۷۱، منهاج: ۳۶۰۱، مجموع: ۲۳۴، بغیۃ المرئاد

(۹۳) ابوداؤد، حدیث نمبر ۴۷۰۰، ترمذی، حدیث نمبر ۲۱۵۵

(۹۴) مجموع: ۲۱۶۱۸، الصفدی: ۱۵۱، مجموع: ۲۷۵۲، مسلم حدیث نمبر ۲۶۸۳، مؤطا امام محمد: ۱۶۹۲:

ترمذی، حدیث نمبر ۲۱۵۶

(۹۵) شرح اصفہانیہ ۳۴۸، مجموع: ۵۴۰۵، ۵۹۳۱۲، الصفدی: ۵۰/۱

(۹۶) درء: ۲۷۹/۸، (۹۷) نہایۃ العقول للرازی ۵۸، الاربعین ۷۶، سورۃ اخلاص، در مجموع: ۲۴۶۱۷، شرح

اصفہانیہ ۲۶۰/

اولاً حدوث اجسام کو قیام اعراض کی بناء پر دلیل بناتے ہیں۔ جبکہ سلف نے اس کی مذمت کی ہے کہ شریعت نے اس کا کہیں بھی ذکر نہیں کیا۔ اگرچہ بظاہر یہ صحیح ہے مگر یہ طریقہ بڑا طویل و عریض ہے۔

کچھ دوسرے حضرات امکان کو دلیل بناتے ہیں یہ ابن سینا اور آمدی کا طریقہ ہے جو کہتے ہیں کہ اجسام ممکن ہیں اور ہر ممکن کے لئے مؤثر کا ہونا ضروری ہے۔ (یعنی واجب الوجود کا) اس طرح یہ حضرات موجود کو واجب اور ممکن کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام نے بعض وجوہات کے ساتھ اس کو باطل ثابت کیا ہے۔

یہ حضرات نہ واجب الوجود ثابت کر سکتے ہیں اور نہ ممکن الوجود جس سے واجب الوجود ثابت ہو کیونکہ ممکن کسی وقت حادث اور قدیم دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ جو کبھی ازلی اور ابدی ہوتا ہے۔ لہذا ہر ممکن کے لئے واجب ضروری ہے، یہ ناممکن ہے۔

افلاک فلاسفہ کے ہاں قدیم اور واجب ہیں۔ لہذا ”امکان اجسام“ کو دلیل بنا کر افلاک کا امکان ثابت کیا جاسکتا ہے۔ دوسرا یہ کہ ابن سینا کا نظریہ توحید پر مبنی ہے جو صفات الہیہ کا انکار کرتا ہے تاکہ ترکیب لازم نہ آئے ورنہ خدا کا اجزا کی طرف احتیاج لازم آئے گا۔ بقول امام یہ حضرات اس طریقے سے وحدۃ الوجود کو ثابت کرتے ہیں۔

بعض مقامات پر ابن رشد اور ابن سینا نے اس طریقہ کی نفی کی ہے۔ نیز تماثل اجسام کو دلیل بنانا صحیح نہیں کیونکہ اس طرح ہر صفت ہر جسم کے لئے ثابت ہوگی۔ خواہ واجب ہو یا ممکن، قدیم ہو یا حادث۔ اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم سے پاک ہونا ضروری ہے، وہ کہتے ہیں کہ خالق جسم نہیں ہوتا اور اللہ سے ”علو و استواء علی العرش“ کی نفی کرتے ہیں جو باطل ہے۔ مختلف مقامات پر امام نے اس پر بحث کی اور امام رازی کا رد کیا ہے جو تماثل اجسام کے قائل ہیں۔

صفات اور اعراض کے حدوث کو دلیل بنانا اگرچہ صحیح ہے جس طرح نطفہ سے علقہ، اور علقہ سے مضغ، اور انسان یا دھنی ہوئی روکی سے کپڑا وغیرہ۔ یہ دلیل قرآن و حدیث کے قریب ہے۔ جس میں اس طرح کا انداز اختیار کیا گیا ہے جیسے بادل، بارش، نباتات، حیوانات، آسمان و زمین کی تخلیق، لیل و نہار کا اختلاف وغیرہ، لیکن معتزلہ اور بعض اشاعرہ اس کے قائل ہیں جو اجسام اور جواہر کو غیر متغیر قرار دیتے ہیں۔ صفات کو متغیر مانتے ہیں۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور رنگ وغیرہ کا بدلنا، اشکال بدلنا، جمہور مسلمان اس کو نہیں مانتے۔

شیخ الاسلام نے تردید میں دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

۱۔ محدث کے ضروری ہونے کے لئے انسان وغیرہ کا مخلوق اور حادث ہونا ہی کافی ہے۔ قرآن کریم نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس میں طوالت بھی نہیں مثلاً تغیر حوادث، وجوب تباہی حوادث وغیرہ۔ قرآن کہتا ہے:

﴿إِذَا مَخْلُوقَاتُ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ۳۵)

یہ سب کچھ بالبداهت معلوم ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ نے اپنی دلیل کا دار و مدار جو ہر فرد کے اثبات پر رکھا ہے، ان کا نظریہ یہ ہے کہ اجسام حدوث کے بعد باقی رہتے ہیں۔ تغیر صفات میں واقع ہوتا ہے اور حدوث ان ہی جواہر کے افتراق کا نام ہے اور حرکت و سکون وغیرہ اعراض کا۔ امام کی تحقیق کے مطابق جزء لاء تجزی کا نظریہ باطل ہے اور اس پر متکلمین بالخصوص اشاعرہ مصنفین کے حوالے پیش کئے ہیں اور جو اس کے قائل ہیں ان کا تضاد ثابت کیا ہے۔

امام ابوالحسن الاشعری کا بھی یہی خیال ہے کہ جزء لاء تجزی باطل ہے۔ جبکہ امام رازی نے توقف اختیار کیا ہے اور امام جوینی

نے بھی امام رازی کا ہی قول اختیار کیا ہے۔

شیخ الاسلام نے اللہ کے خالق ہونے اور کائنات کے مخلوق ہونے کے متعلق فرمایا ہے کہ امام رازی سے اس سلسلے میں دو کوتاہیاں ہوئی ہیں۔ انہوں نے نفس حدوث کو مخلوق کی دلیل نہیں بنایا بلکہ حدوث کو امکان حادث کے لئے دلیل بنایا ہے ممکن کے لئے مرجح کی ضرورت کو بیان کیا ہے اور ابن سینا کے طریقے کی پیروی کی ہے حالانکہ امکان میں قدیم و حادث شریک ہوتے ہیں۔ قدیم ازلی و ممکن ہو سکتا ہے جو وجود عدم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس طرح اسلاف کا طریقہ اس کے خلاف ہے۔

اس کے بعد جو ہر فرد کا تذکرہ کیا ہے اور اس پر اشعری کی معتزلہ کے دلائل پر تنقید بیان کی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس کو تفصیل سے نقل کیا ہے۔ نطفہ اور اس میں تغیر کا تذکرہ کیا ہے۔ معتزلہ سمجھتے ہیں کہ امام اشعری کا مقصد حدوث اجسام کو بیان کرنا ہے۔ حالانکہ امام اشعری نے اس کو بدعت اور خلاف شریعت بتلایا ہے اور یہ کہ ”ان فیہا تطویل و شبہات و مقدمات کثیرة فیہا نزاع“ (۹۸)

آخر میں امام ابن تیمیہ امام باقلانی کے طریقہ پر تنقید پیش کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں:

”ان طريقة الاشعری خیر من طريقة الباقلانی وان طريقة الباقلانی

خیر من طريقة المعتزلة ومن وافقهم من الاشاعرة“ (۹۹)

پانچواں مذہب یہ ہے کہ عالم کے احکام اور انتظام کو باری تعالیٰ کی توحید پر بطور دلیل پیش کیا ہے۔

### تبصرہ

یہ دلائل اگرچہ فی نفسہ صحیح ہوں لیکن وہ طریقہ زیادہ مناسب بلکہ انسب ہے جو قرآن و حدیث کے زیادہ قریب ہے تاکہ فلسفیانہ منطقیانہ بھول بھلیوں سے بچا جاسکے اور فہم قرآن حاصل ہو سکے۔

توحید ربوبیت، امام ابن تیمیہ کی تحقیق کے مطابق اس کا بنی نوع انسان میں سے ایک بھی مخالف نہیں۔

متکلمین کی طرف سے اس کے بارے میں دلیل متنازع پیش کی جاتی ہے۔ جسے ابوالحسن الاشعری نے بھی ذکر کیا ہے اور دلیل متنازع

کا خلاصہ ”المنتقى من منهاج السنة النبویة“ میں یہ ہے۔

”اگر اس عالم ارضی کے دو صانع ہوتے تو ان میں سے ایک کسی بات کا ارادہ کرتا تو دوسرا اس کی مخالفت کرتا مثلاً ایک چاہتا کہ آفتاب مشرق سے طلوع ہو اور دوسرا چاہتا کہ مغرب سے ظاہر ہے۔ کہ دونوں کا ارادہ پورا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ جمع بین الضدین ہے بنا برین جس کی بات پوری نہ ہوگی وہ رب نہیں ہو سکتا۔ بعینہ اسی طرح دونوں خداؤں میں سے ایک جب کسی چیز کو حرکت دینا چاہے اور دوسرا اسی چیز کو ساکن کرنا چاہے تو بھی یہی صورت ہوگی۔

اگر سوال کیا جائے کہ دونوں خداؤں کے ارادے باہم متحد بھی ہو سکتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دورب فرض کرنے کی صورت میں یا تو ان میں سے ہر ایک بذات خود قادر ہوگا یا دوسرے کے ساتھ ملے بغیر قدرت سے بہرہ ور ہوگا بصورت دیگر وہ منتزع لذات نہ ہوگا۔

نیز اس سے علت و فاعل دونوں میں دور لازم آئے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا امکان ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کو قادر بنایا ہو یعنی ہر ایک نے دوسرے کو فاعل بنایا ہو کہ رب ہونے میں اس کی مدد کی۔ ظاہر ہے کہ جب دونوں رب واجب و قدیم تھے تو وہ ایک دوسرے کے محتاج کیونکر ہوئے، یہ بداہتہً ممتنع ہے۔ اسی طرح اس ضمن میں اور مثالیں پیش کر کے اس دلیل کی وضاحت کی ہے اور آیت ”لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسدنا“ (انبیاء: ۲۲) پیش کی۔

اس بارے امام ابن تیمیہ متکلمین کی دو غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ایک مقتدیین کی اور دوسری متاخرین متکلمین اور ان کے ہمنوا کی۔ امام ابن تیمیہ اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں ربوبیت کا ثبوت نہیں بلکہ توحید الوہیت کا ذکر ہے۔ متکلمین دونوں کو ایک سمجھتے ہیں امام موصوف فرماتے ہیں:

”وہذہ الایۃ لیس المقصود بہا ما یقولہ من یقول من اہل الکلام من ذکر

دلیل التمانع الدال علی وحدانیۃ الرب تعالیٰ فان التمانع یمنع

وجود المفعول“ (۱۰۰)

توحید ربوبیت کے لئے علت فاعلہ اور توحید الوہیت کے لئے علت غائیہ ضروری ہے۔ جیسے:

﴿ایاک نعبد وایاک نستعین﴾

امام ابن تیمیہ مزید فرماتے ہیں تمناع سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر ایک سے زیادہ خالق مانیں جائیں تو مخلوقات معرض وجود میں نہیں آ سکتی تھی نہ آ سکتی ہے لہذا اصانع ایک ہی ہو سکتا ہے جبکہ آیت یہ بتلاتی ہے کہ اگر ایک سے زیادہ معبود مانیں جائیں تو فساد واقع ہوگا لہذا اللہ کے سوا کوئی بھی عبادت کے لائق نہیں ہو سکتا ورنہ فساد برپا ہو جائے اور جبکہ کائنات میں فساد موجود نہیں تو اللہ صرف ایک ہے زیادہ نہیں۔

دوسری خطا جو متاخرین سے ہوئی، اس کی وضاحت امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہاں چوتھی شق بھی ہے پہلے تھا کہ دونوں کامیاب یا دونوں ناکام یا ایک کامیاب اور ایک ناکام اب چوتھی صورت ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں لہذا دونوں میں اختلاف نہیں ہوگا بعض نے اس کو ذکر نہیں کیا جیسے ابوالحسن الاشعری باقلانی، قاضی ابویعلیٰ انہوں نے صرف تین پہلوؤں کا ذکر کیا ہے چوتھی کا نہیں۔ اس لئے کہ جیسے تمناع کی تینوں شقوں میں دونوں کا عجز لازم آتا ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے بغیر کچھ بھی نہیں کر سکتے جبکہ دونوں کا مستقل ہونا ضروری ہے۔ اور دونوں کے مفعولات بھی ایک دوسرے سے ممتاز ہونے چاہئیں ورنہ الہ نہیں ہو سکتے۔ یہ وضاحت ہے آیت کے دوسرے حصے ”اذالذہب کل الہ بما خلق“ کی۔ اب آیت کا تیسرا حصہ ”ولعل بعضہم علی بعض“ جس سے ایک اور طریقہ پر دلیل یوں بنتی ہے کہ جو قادر ہوگا وہ برتر ہوگا جو عاجز ہوگا وہ فروتر ایسا عاجز الہ نہیں ہو سکتا۔ دونوں اگر قادر ہوں گے اور ارادہ میں متفق تو دور قبلی لازم آتا ہے جو فاعلین اور علل میں آتا ہے (یعنی ایک قدرت دوسرے کی قدرت پر اور دوسرے کی قدرت پہلے کی قدرت پر موقوف ہوگی)۔

امام ابن تیمیہ نے قرآن کریم کی پوری یہی آیت پیش کی ہے اور اس سے دو دلائل اخذ کئے ہیں اور یہ دونوں ”یدلان

علیٰ افراد اللہ تعالیٰ بالالوہیۃ“ لقوله تعالیٰ اذالذهب کل الہ بماخلق“ دونوں الہ قدرت میں برابر ہوں گے یا نہیں۔ دو باتیں لازم آتی ہیں:

”اذہاب کل الہ بماخلق“

دونوں الہ قدرت میں برابر ہوں یا ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہوں جبکہ یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔ لازم کے باطل ہونے سے دونوں کا بطلان لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک مفعول پر دونوں کا فعل ہو ”علیٰ سببیل الاستقلال“ اور تعاون بھی ممتنع ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر کوئی کچھ نہ کر سکے لہذا دونوں مستقل قادر ہوں گے اور دونوں کے مخلوقات مختلف ہوں گے اور متمیز۔ ایک دوسرے سے تو ”للدھب کل الہ بماخلق“ کیونکہ اختلاط مفعول بغیر ایک دوسرے کی احتیاج کے نہیں ہو سکتا جیسے ایک بھاری لکڑی ایک دوسرے کے تعاون کے بغیر نہیں اٹھائی جاتی تو قادر جس میں احتیاج نہ ہو قدرت بھی اس کی ہر چیز پر ہوا اور ہو بھی مستقل، تعاون کی بھی ضرورت نہ ہو تو کائنات میں ایسے دواہوں کی مخلوقات زیادہ مخلوقات نہیں ہوں گی بلکہ ایک ہی کی مخلوقات ہوگی۔ ”فدل علیٰ ان خالقه واحد“ (۱۰۱)

دوسرا لزوم علو بعضہا علی بعض و ذالک یمنع الہیۃ المغلوب (۱۰۲)

یہاں تین صورتیں ہو گئیں، ایک چیز پر ہر ایک قادر ہے یا نہیں۔ اگر قادر ہے تو کوئی الہ نہیں ہو سکتا اور اگر ایک دوسرے کے تعاون کے بعد قادر نہیں تو کوئی بھی الہ نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی مفعول پایا جاسکتا ہے یا قدرت دونوں کی ایک جیسی ہوگی تو ایک قادر دوسرے کو منع کرنے پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو کوئی کام پایا نہ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ لہذا دونوں قادر نہیں ہوئے اور اگر منع کرنے پر ایک دوسرے کی قدرت نہیں رکھتا تو لازماً عاجز ہوگا تو قدرت میں برابر نہ ہوئے تو اب تیسری صورت رہ گئی کہ ایک قدرت میں بڑھا ہوگا اور دوسرا کمزور اور کمزور الہ نہیں ہو سکتا۔

نیز اس سلسلہ میں فلاسفہ اور متکلمین نے جو عقلی و فلسفی دلائل پیش کئے ہیں، علامہ نے ان کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ چنانچہ فلاسفہ اور متکلمین اگرچہ خدا تعالیٰ کی توحید پر تو متفق ہیں لیکن اثبات کے طریقے مختلف ہیں دراصل ان میں خصوصیات الوہیت میں اختلاف ہے فلاسفہ کے ہاں خصوصیت الہ واجب الوجود ہونا اور متکلمین کے نزدیک خلق و اختراع ہے۔ وہ خدا کو صانع للعالم بغیر شراکت کے ثابت کرتے ہیں۔ فلاسفہ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دو واجب الوجود ہوں تو دونوں حقیقت واجب الوجود میں شریک ہوں گے البتہ اپنی اپنی خصوصیت میں مختلف ہوں گے تبھی تو دو ہوں گے اب اس میں دونوں شریک ہیں کیونکہ علیحدہ تو خصوصیت نہیں ہو سکتی لہذا وہ واجب الوجود کے علاوہ کوئی اور چیز ہوگی واجب الوجود مرکب ہوا اور مرکب دوسرے اجزا کا محتاج ہو محتاج الی غیر ممکن ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دونوں وجوب میں مشترک اور خصوصیت میں جدا تو مشترک معلول اور خصوصیت علت ہوئی اب یا تو مشترک اور مختص دونوں ایک دوسرے کو عارض ہوں گے یا لازم ہوں گے عارض ہونا بھی غلط، کیونکہ واجب عارض ہوگا واجب کو یا معرض ہوگا تو وجوب لازم نہ ہوا اگر لازم ہو تو جہاں مشترک پایا جائے گا وہاں مختص بھی پایا جائے گا اور جہاں مختص ہوگا وہاں مشترک بھی ہوگا مشترک نہیں رہے گا اور مختص مختص نہیں رہے گا اس سے اختصاص ختم ہو جائے گا امام صاحب فرماتے ہیں کہ رازی اور آمدی نے اس کا جو جواب دینے کی کوشش کی ہے وہ تلی بخش نہیں۔ اس کا جواب آپ نے دو طرح سے دیا ہے۔



1- معارضۃ بالوجود سے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں، واجب و ممکن ہر ایک ایک دوسرے سے اپنی اپنی خصوصیت سے ممتاز اور جدا ہوتا ہے تو واجب میں دو مختلف اور متضاد چیزیں جمع ہو جاتی ہیں اور واجب مرکب ہو جاتا ہے مابہ الاشتراک اور مابہ الاتیاز سے اور اس سے وجود واجب کا معلول ہونا لازم آتا ہے یہ معارضۃ ماہیت کو لے کر بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔

2- اگر دو وجودی چیزیں خارج میں پائی جائیں خواہ دونوں واجب ہوں یا ممکن انکو بالفرض دو موجود دو جوہر، دو جسم، دو حیوان وغیرہ میں تقسیم کیا جائے تو خارج میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے نہ وجوب میں نہ وجود ماہیت وغیرہ میں یہ صرف مطلق وجودیت میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں گے یہ شراکت ذہنی ہوتی ہے خارجی نہیں کیونکہ مطلق یا کلی مشترک خارج میں نہیں پائی جاتی تو اب وجوب عام بھی ہوگا اور خاص بھی عام صرف ذہنی اور خاص خارجی لہذا خارج میں صرف واحد ہوگا نہ کہ مشترک و ممیز اصل میں فلاسفہ ذہنی وجوب اور خارجی وجوب میں تمیز نہیں کر سکے بلکہ ذہنی اور خارجی کو ایک سمجھ لیا۔ توحید ان دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ (۱۰۳)

اس مقام پر علامہ نے کلی منطقی پر بھی بحث کی ہے اور جو مناطہ کلی کے خارج میں پائے جانے کے قائل نہیں ان کی تردید بھی کی ہے۔ رہے متکلمین تو انہوں نے توحید کو دلیل تمناع سے ثابت کیا ہے اور ان کے خیال میں اس آیت میں دلیل تمناع پائی جاتی ہے ”لو کان فیہما الہة الا اللہ لفسدتا“ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ بات ایسے نہیں جیسے ان کا خیال ہے۔ آپ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ وہ بنیادی بات ہے جس کی بناء پر ان حضرات نے الہیات اور طبعیات میں غلطیاں کی ہیں۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے کہ اگر دو الہ ممکن ہوں تو دونوں میں تمناع (ایک دوسرے کی مخالفت کرنا) ہو سکتی ہے مثلاً ایک زید کی حرکت چاہتا ہے دوسرا اس کا سکون۔ ایک چاہتا ہے وہ چلتا رہے دوسرا چاہتا ہے کہ وہ ٹھہر جائے کہ ایک ایک کو چاہے دوسرا دوسرے کو، یہ ممکن ہے دونوں میں کوئی تضاد نہیں اب یا تو دونوں بیک وقت کام ہوں گے یعنی چلنا ٹھہرنا یہ ناممکن ہے۔ اجتماع ضدین نہیں ہو سکتا یا ایک کی بات مانی جائے گی دوسرے کی نہیں اس سے دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور وہ کام کرانے میں دوسرے کا محتاج ہوگا۔ احتیاج جس میں پائی جائے وہ الہ نہیں ہو سکتا ”فالتعدد مستلزم لامکان التمانع المستلزم للمحال فیکون محالاً“ اور فرماتے ہیں ”وهذا تفصیل ما یقال ان احدهما ان لم یقدر علی مخالفة الآخر لزوم عجزه وان قدر لزوم عجز الآخر“۔ (۱۰۴)

اس سے یہ اشکال بھی دور ہو جاتا ہے کہ اگر دونوں اتفاق کر لیں بغیر تمناع کے یا یہ کہیں کہ مخالفت و ممانعت ہو سکتی ہے ورنہ محال لازم آئے گا یا دو مختلف ارادے اکٹھے ہو جائیں گے یعنی ارادہ حرکت و سکون۔ امام ابن تیمیہ نے اس پر ایک نوٹ لکھا ہے کہ اس آیت میں توحید ربوبیت بیان کرنا مقصد نہیں کیونکہ اللہ ہی کو ہر چیز کا خالق تو مشرکین عرب بھی مانتے تھے۔ ولئن سألنہم من خلق السموات والارض..... لیقولن اللہ (عنکبوت ۶۱) قل لمن الارض ومن فیہا..... سيقولون اللہ (المومنون: ۸۴)

لیکن آیت میں مقصد اللہ کی توحید الوہیت ہے کہ اس کے سوا کوئی بھی مستحق عبادت نہیں ہے اس کے ضمن میں توحید ربوبیت



ربوبیت بھی آجاتی ہے تو متکلمین توحید ربوبیت تو اس برہان قانع سے ثابت کرتے ہیں اور امام صاحب برہان قانع سے دونوں قسم کی توحید ثابت کرتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ کے نزدیک فلاسفہ کے دلائل توحید سے متعلق کافی ہیں۔ جبکہ متکلمین کی توحید پر عقلی دلیل تو صحیح ہے لیکن قرآنی دلیل کی تفسیر و توضیح صحیح نہیں۔

امام ابن تیمیہ نے دو دلائل پیش کئے ہیں جو آیت قرآنی ما اتخذنا للہ من ولد و ما کان معہ من الہ و لعلا بعضهم علی بعض سے ماخوذ ہیں پہلی دلیل کی وضاحت کچھ یوں ہے امام صاحب فرماتے ہیں جب لازم منافی ہو جائے تو لزوم از خود نہیں رہتا اس آیت میں ذہاب کل الہ بما خلق اور علو بعضهم علی بعض ہے اور یہ منافی ہے۔ لہذا الہ مع اللہ بھی منافی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر فرض کریں اللہ کے ساتھ اگر دوسرا الہ بھی ہوتا تو ضروری ہے کہ وہ مستقل ہو اگر مستقل الہ نہ ہو تو لازمی طور پر دوسرے کا محتاج ہوگا کہ دوسرے کی شراکت سے اس کا کام ہوتا ہو یا ایک کی قدرت دوسرے کی قدرت پر موقوف ہو شراکت اور تعاون کے بغیر اگر فضل نہ ہو سکتا ہو تو ایک دوسرے کا عجز لازم آتا ہے اور عاجز قادر نہیں ہو سکتا الہ کا قادر ہونا ضروری ہے اور اگر ہر ایک کی قدرت ایک دوسرے پر موقوف ہو جس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے دور کی وضاحت یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی اس وقت تک قادر نہیں ہو سکتا جب تک ایک دوسرے کو یہ قادر نہ بنائیں۔ ایک کی قدرت دوسرے پر اور دوسرے کی قدرت اس پر موقوف ہوگی جب تک ہر ایک اپنے کو قادر نہیں بناتا قادر نہیں ہو سکتا اس سے لازم آئے گا کہ دونوں میں ہر ایک ایک دوسرے کا محتاج ہو اور محتاج الہ نہیں ہو سکتا لہذا بغیر شراکت کے مستقل طور پر الہ ہو سکتا ہے۔ نیز ضروری ہے کہ ایک کی مخلوق دوسرے کی مخلوق سے جدا ہو اور ہر ایک اپنی اپنی مخلوق کا مالک ہو مگر کائنات میں ایسی کوئی چیز نہیں ملتی جس کا تعلق اور ربط دوسری اشیاء کے ساتھ نہ ہو اور سب اشیاء ایک ہی نظام میں جکڑی ہوئی نہ ہوں لہذا ساری مخلوق کا صرف ایک ہی مالک اور الہ ہے نہ کہ دو کیونکہ کائنات میں دو نظام نہیں ہیں۔ ایک ہی کا نظام ہے۔ دوسری دلیل ”ولعلا بعضهم علی بعض“ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر دو الہ فرض کئے جائیں تو ضروری ہے کہ ایک کی قدرت دوسرے سے بڑھی ہو اگر قدرت میں برابر ہوں تو کوئی چیز معرض وجود میں نہیں آسکتی نہ دونوں کے لازمی طور پر اتفاق سے نہ لازمی طور پر اختلاف سے نہ امکانی حد تک اتفاق اور اختلاف سے۔ اگر لازمی طور پر اتفاق ہو تو جب تک ایک کام نہیں کرے گا دوسرا نہیں کر سکتا کیونکہ قدرت دونوں کی برابر ہے۔ اگر لازمی طور پر اختلاف ہو تو ایک کام کرنا چاہے گا دوسرا منع کرے گا۔ کیونکہ قدرت میں دونوں برابر ہیں اگر اتفاق و اختلاف ممکن لیا جائے تو اتفاق کے پہلو کو ترجیح دینے کے لئے کوئی رائج ہونا چاہیے ایسے ہی اختلافی پہلو کے لئے اب یہ سلسلہ لائی نہائیہ تک چلے گا یا کہیں رک جائے گا تسلسل تو باطل ہے رک گیا تو قدرت برابر نہ رہی لہذا ضروری ہے کہ ایک کو ہر طرح سے قدرت ہو تو دوسرے کو نہ ہوتا کہ چیز معرض وجود میں آسکے۔ نظام میں کوئی ایسی رکاوٹ نہیں ہے جو کسی نے خدا کے سوا الہی ہو لہذا کائنات کا خدا صرف وہی ہے، دوسرا نہیں۔ (۱۰۵)

قضاء و قدر کا مسئلہ مشکل مسائل میں سے ہے جس پر ہر دور اور زمانہ میں بحث ہوئی۔ متکلمین اور فلاسفہ کے علاوہ ہر مذہب و ملت کے علماء نے اپنی اپنی تحقیق کے مطابق اپنے اپنے انداز میں گفتگو کی۔ اس مسئلہ کا تعلق چونکہ انسانی زندگی کے روزمرہ معاملات، حالات، واقعات اور انقلابات کے ساتھ گہرا ہے۔ اگر صرف موت و حیات ہی کو لیا جائے تب بھی عمروں کا اختلاف غنی، فقر،

صحت، مرض میں اختلاف کا تقاضا تھا کہ تقدیر پر بحث کی جائے۔ مختلف حالات کی بناء پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ طے شدہ پروگرام کے تحت ہوتا ہے یا اتفاقاً۔ انسان کا اس میں کوئی دخل ہے یا نہیں یا صرف خدا کی پروگرام ہے پھر انسان اپنے کئے کا ذمہ دار ہے یا نہیں اور کیوں؟ تو امام ابن تیمیہ نے بھی اس مسئلہ پر اپنے انداز میں تحقیقات پیش کی ہیں۔ ویسے اجمالی طور پر اس میں تین مذاہب زیادہ مشہور ہیں۔ جبریہ، قدریہ، سلفی ”و معہم“ اشاعرہ، جبریہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں جسے نہ قدرت ہے نہ اس کا ارادہ اپنا ہے۔ اس فرقہ کو حتمی بھی کہا جاتا ہے۔ (۱۰۶)

اس کے مقابلے میں قدریہ فرقہ انسان کو مستقل بالارادہ اور خود مختار مانتا ہے اور انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتا ہے یہ معتزلہ کا ایک فرقہ ہے۔

ان دونوں کے درمیان اسلاف کا مذہب ہے جو نہ تو انسان کو مجبور محض مانتا ہے نہ مستقل بالارادہ اور مختار، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ انسانی افعال کا خالق تو اللہ ہے لیکن انسان کسب کرتا ہے۔ اسی طرح انسان کی مشیت اور ارادہ تو ہے لیکن ”خاصعة لمشيئة الله“ انسان کو اپنے افعال کرنے پر قدرت تو ہے لیکن ”هو و افعاله مخلوق لله“ باقی اشاعرہ، یہ بھی تو قدریہ کی طرف مائل نظر آتے ہیں اور کبھی جبریہ کی طرف۔ امام ابن تیمیہ نے دونوں مذاہب کی تردید کی ہے اور اپنی تحقیق پیش کی ہے۔ اس پر پانچ مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ (i) اللہ کے افعال میں علت و حکمت (ii) ارادہ الہی میں رضاء الہی اور محبت الہی بھی شامل ہوتی ہے یا نہیں۔ (iii) حسن و قبح (iv) ظلم کا معنی و مفہوم اور اس کی حیثیت (v) تکلیف مالا یطاق۔

تقدیر اسلامی کی تعریف بایں الفاظ کی جاتی ہے ”تقدير الله تعالى الاشياء في القدم وعلمه لذلك ومشيئته له ووقوعها على حسب ما قدرها وخلقها لها ....“ (۱۰۷)

تقدیر پر ایمان کے چار مراتب ہیں۔

- ۱۔ اللہ اپنے علم ازلی سے مخلوق کے اعمال کو جانتے ہیں۔
- ۲۔ اللہ نے پہلے سے ہی، جو ہوگا لوح محفوظ میں لکھ رکھا ہے۔
- ۳۔ جو اللہ چاہتے ہیں ہوتا ہے ہوا ہے اور ہوگا۔ جو نہیں چاہا نہیں ہوا حتیٰ کہ زمین و آسمان میں کوئی پتہ بھی اس کے حکم و منشاء کے بغیر حرکت نہیں کرتا نہ ساکن۔ اللہ کی بادشاہی میں اس کا حکم چلتا ہے۔
- ۴۔ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے حتیٰ کہ بندوں کے افعال کا بھی اسلاف اہل سنت کا یہ مذہب ہے جو کتاب و سنت کے مطابق ہے۔ (۱۰۸)

(۱۰۶) موقف ابن تیمیہ من الاشاعرہ ۱۳۰/۸

(۱۰۷) موقف ابن تیمیہ من الاشاعرہ: ۱۳۱۰/۳

(۱۰۸) الواسطیہ، در مجموع: ۱۴۸/۳، شفاء العلیل لابن قیم ۶/۶

## فصل دوم (دیگر کلامی مباحث)

### القضاء والقدر سے متعلق مسائل

#### افعال الہی میں حکمت و تعلیل کا مسئلہ

اللہ کا ہر کام کسی نہ کسی حکمت کے تحت ہو رہا ہے حکمت دو طرح کی ہے ایک کا تعلق باری تعالیٰ کے ساتھ ہے کہ اس کام پر اللہ خوش ہوتے ہیں۔ دوسری کا تعلق بندوں کے ساتھ ہے کہ ان پر اللہ کا فضل و احسان ہے اور انعامات ہوتے ہیں جس سے بندے خوش ہوتے ہیں۔ مخلوقات و مامورات میں یہ دونوں طرح کی حکمت ہے۔ افعال الہی میں حکمت و تعلیل کے بارے پانچ مذاہب ہیں۔ جمیہ، اشاعرہ اور ابن حزم اللہ کے کسی کام میں حکمت تعلیل کے قائل نہیں ہیں۔ اللہ نے جو کچھ بھی پیدا کیا یا جو بھی حکم دیا وہ سب بغیر کسی علت و داعیہ اور باعث کے ہوا ہے۔ صرف اور صرف اللہ کے ارادے اور مشیت سے یہ سب کچھ ہوا۔

معتزلہ یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ نے جو کام بھی کیا مثلاً مخلوق کو پیدا کیا اور کوئی حکم دیا وہ کسی نہ کسی حکمت کے ساتھ ہوا ہے البتہ یہ حکمت ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ مخلوق ہے اور اللہ سے جدا ہے۔

تیسرا قول بعض حکماء متکلمین کا یہ ہے کہ اللہ کے ہر کام میں حکمت ہے۔ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ہے بھی قدیم۔ مقدور کی طرح نہیں جو نہ قدیم ہے نہ حادث۔ یہ بعض اشاعرہ کا قول ہے، اللہ نے جو کچھ کیا ہے یا کرتے ہیں اور احکام دیئے ہیں سب حکمت محمودہ کے تحت کئے ہیں۔ اس کا تعلق خدا کے ساتھ ہے۔ اس کے علم کے اعتبار سے، مقصد تخلیق یہ ہے کہ مخلوق اس کی حمد و ثناء کرے اور اصل مقصد بھی یہی ہے۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ اس حکمت کا تعلق بندوں کے ساتھ بتلاتے ہیں کہ بندوں کی حکمت کے پیش نظر۔ اللہ نے یہ سارے مخلوق کا نظام بنایا تاکہ بندوں کو اس کا فائدہ ہو۔ کرامیہ کہتے ہیں جو اہل ایمان احکام الہیہ کو پورا کرتے ہیں مخلوق کا فائدہ انہی کو ہے اور جو احکام الہیہ کو پورا نہیں کرتے، ان کو اس کا فائدہ نہیں ہے یعنی اہل ایمان کے لئے یہ مخلوق ہے ناکہ مومنوں کے علاوہ کے لئے۔

من وجد منه ذالک فهو مخلوق له هم المؤمنون ومن لم يوجد منه

ذالک فليس مخلوقاً له (۱۰۹)

جمہور اہل سنت کا کہنا ہے ہر چیز کے پیدا کرنے میں اللہ کی حکمت بھی ہے اور رحمت بھی۔ خلاصہ کلام یہ کہ اشاعرہ اور ان کے ہم نوا حکمت و تعلیل کا انکار کرتے ہیں جبکہ معتزلہ اور اہل سنت اس کا اقرار کرتے ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ معتزلہ حکمت میں صرف بندوں کا فائدہ بتلاتے ہیں۔ اللہ کا کوئی مقصد نہیں، جمہور اہل سنت خدا تعالیٰ کا کوئی نہ کوئی مقصد بھی قرار دیتے ہیں۔ (۱۱۰)

حکمت و تعلیل کا انکار کرنے والے اشاعرہ اسی بناء پر جبر کے قائل ہوئے اور کسب و قدرت عبد کو غیر مؤثر بتلاتے ہیں اور معتزلہ جو صرف بندوں کے لئے حکمت کے قائل ہیں، وہ اسی بناء پر افعال کا خالق بندوں کو قرار دیتے ہیں، صرف اسلاف اہل سنت ایسا درمیانہ مذہب ہے کہ جس سے کوئی بطلان لازم نہیں آتا۔ اشاعرہ حکمت و تعلیل کی نفی پر بہت سے دلائل پیش کرتے ہیں جن میں مشہور اور اہم یہ ہیں۔

وہ کہتے ہیں فعل باری کی حکمت تسلیم کرنے سے تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ علت کے لئے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اس کے حادث ہونے کی بناء پر یہ سلسلہ لایٰ نہایہ چلے گا اور یہ باطل ہے۔ شیخ الاسلام اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ فعل تین حال سے خالی نہیں یا تو قدیم ہے عیناً یا نوعاً یا یہ ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہے۔ اگر فعل قدیم العین یا قدیم النوع ہے اور اس سے تسلسل لازم نہیں آتا تو اس فعل کی حکمت سے کیسے تسلسل لازم آگیا۔ اگرچہ اعتراض تو براہ راست فلاسفہ پر آتا ہے جو فعل کو قدیم العین کہتے ہیں اور حکمت کا انکار کرتے ہیں۔ اشاعرہ کا موقف بھی کیونکہ ان کے ساتھ ملتا ہے، لہذا یہ اعتراض ان پر بھی لازم آتا ہے اور فلاسفہ کے ساتھ اشاعرہ کا رد بھی ہو جاتا ہے۔ اور اگر فعل کو نہ قدیم العین کہا جائے نہ قدیم النوع بلکہ حادث کہا جائے تو علت بھی فعل کے ساتھ حادث ہو سکتی ہے۔ فعل میں اگر کوئی ممانعت نہیں تو علت میں بھی کوئی ممانعت نہیں ہونی چاہئے۔ اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ اللہ تعالیٰ فعل لحکمۃ کرتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ فعل کسی ایسے مقصد کے لئے کرتے ہیں جس سے اللہ راضی ہیں اور اللہ تعالیٰ کو وہ پسند ہے۔ اس سے یہ ضروری نہیں کہ فعل از خود بھی پسندیدہ اور مرضی ہے۔ اس سے تسلسل کا اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی فعل اسباب کے تحت ہوا اور سبب کیلئے اور سبب کی ضرورت ہوا اور یہ سلسلہ چلتا رہے تو ایک مقام آئے گا جس سے آگے کوئی سبب نہیں ہوگا۔ یہ فلاسفہ اور اشاعرہ کہتے ہیں تو حکمت کے لئے بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک آخری حکمت ایسی ہو جس کے اوپر کوئی حکمت نہ ہو۔ (۱۱۱)

تیسرا جواب یہ ہے کہ تسلسل کا بطلان حوادث مستقبلہ میں بھی ہو سکتا ہے، البتہ حوادث ماضیہ میں اگرچہ تسلسل لازم آئے لیکن اسے جمہور مسلمان جائز قرار دیتے ہیں مثلاً

”الجنة اكلها دائم“

افعال میں ماضی میں تسلسل اس لئے جائز ہے کہ پہلے فعل معرض وجود میں آتا ہے اس کے بعد حکمت ہوتی ہے۔ دوسری دلیل نفی حکمت و علت کی اشاعرہ یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اگر خلق فعل لعلۃ کرتے ہیں تو اس کا مطلب ہوا کہ علت کے بغیر نہیں کر سکتے تو یہ نقص ہے جو علت کے ساتھ مکمل ہوگا۔ اب علت کا ہونا یا نہ ہونا اللہ کے لئے برابر ہے یا علت کا ہونا اولیٰ ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو فعل علت کے بغیر ہوا، اگر اس کے لئے علت کا ہونا اولیٰ ہے تو اس کے ساتھ یہ فعل مکمل ہو سکتا ہے تو علت سے قبل یہ نقص ہے۔ اس کا جواب امام ابن تیمیہ نے یہ دیا ہے کہ فاعل مفعول کو اپنے فعل کے ذریعہ مکمل کرتا ہے تو فعل اور مفعولات میں یہی اعتراض پیش آتا ہے تو جو جواب یہاں اشاعرہ دیں گے وہی جواب ہمارا علت کے لئے بھی ہوگا۔ یہ کہنا کہ ”مستکمل بغیرہ“ یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ سب کچھ اللہ کی قدرت اور مشیت سے ہوا ہے۔ اللہ غیر کے محتاج نہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں ”کمل بصفاته وبذاته“۔ (۱۱۲)

ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فعل لا حکمۃ سے نقص زیادہ لازم آتا ہے نسبت فعل حکمۃ سے۔ اگرچہ حکمت اس وقت معدوم تھی پھر جب اللہ نے چاہا وہ موجود ہو گئی تو یہ کہنا فعل لا حکمۃ سے نقص و فعل لا حکمۃ لا نقص فیہ کہاں تک صحیح ہو سکتا ہے۔ (۱۱۳)

فعل الحکمة سے اگر نقص لازم آتا ہے تو فعل لا حکمة سے بڑے سے بڑا نقص لازم آئے گا۔ امام ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم نے اس مسئلہ کو بڑی تفصیل سے ذکر فرمایا ہے۔ دیکھئے مجموع الفتاویٰ (۱۱۴)

### بندوں کا اپنے افعال پر اختیار اور حد بندی

اس میں پانچ مذاہب ہیں، (۱) جہمیہ کا۔ بندے اپنے افعال میں مجبور محض ہیں نہ ان کو قدرت حاصل ہے نہ ارادہ و اختیار۔ اللہ تعالیٰ ہی خالق افعال عباد ہے۔ بندوں کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے۔ ان کی حرکت و اختیار ایسے ہے جیسے درخت کے پتے جنہیں ہوائیں اڑا کر ادھر ادھر لے جاتی ہیں یا جیسے سورج، چاند اور افلاک حرکت کرتے ہیں کہ ان کا اپنی حرکت پر کوئی اختیار نہیں ہے۔ (۱۱۵)

عبدالجبار ہمدانی (جو اشاعرہ میں سے ہیں) کی تحقیق ہے کہ افعال عباد کا خالق اللہ نہیں ہے بلکہ بندے خود ہیں جو مستقلاً اپنے ارادے اور قدرت کے مالک ہیں ان کو پیدا کرنے والا معرض وجود میں لانے والا سوائے بندوں کے کوئی نہیں جو حضرات افعال عباد کا خالق اللہ کو قرار دیتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔

معتزلہ بندوں کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں تاکہ اعمال کے مطابق ثواب و عقاب ہو۔ (۱۱۶)

ماتریدیہ: ان کا مذہب اشاعرہ اور اہل سنت کے مطابق ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور کوئی نہیں چنانچہ امام ماتریدی و یمدھم فی طغیانہم یعمہون کے تحت (البقرہ: ۱۵)

معتزلہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وفی هذا انه اذا كان هو الذي يمدهم في الطغيان قدر على ضده من فعل

الايمان فدل ان الله خالق فعل العباد.

ان کا کہنا یہ ہے کہ قدرت تامہ وہ ہوتی ہے کہ قادر ایک چیز پر قدرت رکھنے کے ساتھ اس کی ضد پر بھی قدرت رکھتا ہو۔ (۱۱۷)

اور آیت 'وَدَكْثِيرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ انْفُسِهِمْ (البقرہ: ۱۰۹) کے تحت معتزلہ پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ نے فعل حسد اور دیگر نجاستیں گندگیاں سانپ بچھو وغیرہ پیدا تو کئے ہیں لیکن ان کو اللہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے یا خالق الانجاس والحیات والعقارب وغیرہ نہیں کہہ سکتے۔

”وان كان ذالك كله خلقه وهو خالق كل شيء (۱۱۸)

(۱۱۴) مجموع: ۱۴۶/۸، درء: ۲۰۳/۴، منهاج: ۱/ ۲۹۷

(۱۱۵) الفرق بین الفرق: ۲۱۱، الملل والنحل، للشہرستانی: ۸۷/۱، مقالات الاسلامیین: ۱/ ۲۳۸۔

(۱۱۶) شرح اصول الخمسة: ۳۳۶، المغنی لعبدالجبار ہمدانی: ۸/ ۴۳، ۱۶، ۸/

(۱۱۷) الشرح لفقہ الاکبر لابی حنیفہ: ۲۸، تفسیر ماتریدی المعروف تاویلات اہل السنة: ۱/ ۵۱

(۱۱۸) تفسیر ماتریدی: ۱/ ۲۴۹



علامہ نسفی فرماتے ہیں افعال عباد، کفر، ایمان، اطاعت، نافرمانی وغیرہ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ ”لا کما زعمت المعتزلة لان العبد خالق لا لفعاله“ (۱۱۹)

اشاعرہ کے مذہب میں آہستہ آہستہ یہ ارتقاء آیا حتیٰ کہ تقدیر کے سلسلہ میں ان کا مذہب اہلسنت کے مذہب کے بہت قریب ہو گیا جبکہ امام ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ تھا

”انه لا تاثير للقدرة الحادثة“ چنانچہ شرح مواقف للجرجانی میں ہے  
 ”ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس  
 لقدرتهم تاثير فيها بل الله اجري عاداته بان يوجد في العبد قدرة  
 واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع وجد فيه فعله المقدر ومقارنهما  
 فيكون الفعل مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد، والمراد  
 بكسبه اياه: مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه  
 تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له“ (۱۲۰)

تو افعال عباد بھی اللہ کی مخلوق ہیں بندہ صرف کاسب ہے جس پر ثواب و عقاب مرتب ہوتا ہے۔ بندے کی قدرت کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہاں اشاعرہ جبریہ کے قریب قریب ہیں۔  
 قاضی ابوبکر باقلائی فرماتے ہیں:

”الدليل قد قام على ان القدرة الحادثة لا تصلح للايجاد قال فجهة كونه  
 ن الفعل حاصل بالقدرة الحادثة او تحتها نسبة خاصة ويسمى ذلك  
 كسبا، وذلك هو اثر القدرة الحادثة فاثبت القاضي تاثير القدرة  
 الحادثة واثرها“.

اور امام الحرمین ابوالمعالی الجوی فرماتے ہیں۔ ہم کسی طرح سے بھی بندے کی قدرت مؤثرہ کا انکار نہیں کر سکتے ”فلا بد  
 اذن من نسبة الفعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال  
 ايجاد من العدم، والا نسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه ايضا عدم الاستقلال“ (۱۲۱)  
 اس سے معلوم ہوا کہ ماتریدیہ اور احناف دیگر اہل سنت کی طرح اللہ کو خالق افعال مانتے ہیں البتہ بندوں کا اپنے افعال کے  
 ساتھ تعلق کیسا ہے، اس بارے میں ان کی اپنی رائے ہے کہ بندوں کو ایک خاص جزوی ارادہ حاصل ہے جو مخلوق نہیں لہذا ”کسب  
 عباد“ کو جزوی ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں جسے قصد بھی کہتے ہیں۔ و صرف الارادة الكلية نحو الفعل ”یہ ایسا جزوی ارادہ ہے جسے نہ  
 موجود کہا جاسکتا ہے نہ معدوم، بلکہ ان کے درمیانی ایک اعتباری چیز ہے خلق کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ خلق موجود کو کہا جاتا ہے

(۱۱۹) ایضاً شرح عقائد النسفی، سعد الدین التفتازانی، ۷۷، بحر الکلام فی علم التوحید ابی المعین النسفی ۴۱

(۱۲۱) ایضاً ۹۴/۱

(۱۲۰) الملل والنحل ۱: ۲۳۷/



تو ماترید یہ کے نزدیک بندے کو ایک خاص قدرت حاصل ہوتی ہے جو اللہ اس میں اس کے مصمم ارادہ کے وقت پیدا فرمادیتے ہیں۔ پختہ ارادہ خواہ اطاعت کا (حکم بجالانے کا) ہو یا معصیت (نافرمانی کرنے) کا، اگرچہ بندے کی قدرت وجود فعل میں مؤثر نہیں ہوتی کیونکہ یہاں اللہ کی قدرت کام کر رہی ہوتی ہے۔ بندے کی قدرت اللہ کی قدرت اور وجود فعل میں شریک نہیں ہو سکتی۔ (لان اللہ لا شریک له) (۱۲۲)

اس مسئلے میں ماترید یہ کا مذہب معتزلہ کے ساتھ ملتا جلتا ہے، جیسے اشاعرہ جمہیہ کے ساتھ ملتے ہیں البتہ اشاعرہ اور ماترید یہ اس بات میں متفق ہیں کہ خالق تو اللہ ہیں۔ بندہ البتہ کاسب ہے جس کا مطلب ہے، بندہ پختہ ارادے کی وجہ سے اللہ کی طرف سے فعل کے پیدا کرنے اور اس کے ہاتھوں کام کرانے کا سبب بن جاتا ہے۔ لیکن کیا وہ پختہ ارادہ و عمل عبد ہے یا عمل رب۔ اول ماترید یہ کا مذہب ہے اور ثانی اشاعرہ کا۔ ماترید یہ کہتے ہیں بندہ اپنے ارادہ میں خود مختار ہے اپنی مرضی سے کسی کام کے لئے انسان اپنا ارادہ کرنے یا نہ کرنے کا استعمال کرتا ہے۔ جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندے کو اس کے ارادے کے ساتھ کسی چیز کی طرف یا اس کی ضد کی طرف متوجہ کر دیتے ہیں بندہ اس سلسلہ میں کچھ نہیں کر سکتا بلکہ بے بس ہے۔

لا یملک العبد الذلک نقضاً ولا تحویلاً (۱۲۳)

”یعنی بندہ نہ ارادہ شکنی کر سکتا ہے اور نہ ہیرا پھیری۔“

اشاعرہ اور ان کے پیروکاروں کا کہنا یہ ہے کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہے جو معتزلہ کے برعکس ہے کہ خالق افعال بندوں کو قرار دیتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماترید یہ کا یہ پہلو چونکہ نمایاں ہے اس لئے اسے اہل سنت کا بھی مذہب قرار دیا جاتا ہے۔ باقی افعال کا تعلق بندوں کے ساتھ کیسا ہے آیا یہ اصل فاعل ہیں یا صرف کاسب اور اپنے افعال پر بندوں کی قدرت کس حد تک ہے۔ اس بات میں یہ اہل سنت سے بہت دور ہیں۔ اگرچہ بعض اشاعرہ کا رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ ابوالحسن الاشعری فرماتے ہیں انسانی اختیاری افعال انسان کی قدرت سے ہوتے ہیں۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے رعشہ سے ہاتھ اور وجود کا کپکپانا اس میں انسان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ لہذا یہ فعل مکتسب نہیں ہوا کرتا۔ ”فمن هذا قال“ ”المکتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة“۔ (۱۲۴) اس سے معلوم ہوا کہ امام اشعری کسی حد تک قدرت کو مؤثر مانتے ہیں۔

بندہ کو جو قدرت من جانب اللہ حاصل ہوتی ہے نفس فعل کے پیدا کرنے میں اسے کوئی دخل نہیں ہوا کرتا اس قدرت کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ جب یہ انسانی ارادہ جازمہ کے ساتھ مل جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ فعل کو وجود عطا فرمادیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے انسان کا قدرت کے ساتھ ارادہ استعمال کرنا ہی کسب کہلاتا ہے۔ اس کو خلق فعل نہیں کہا جاتا۔ (۱۲۵)

(۱۲۲) الاحتجاج بالقدرة ۶۷، مدارج السالکین لابن القيم: ۲۲۸/۱: شرح الفقہ الاکبر علی قاری ۴۶

(۱۲۳) الفلسفة الاسلامیة: ۲/ ۱۲۳

(۱۲۴) الملل والنحل: ۹۶/۱

(۱۲۵) ”رسالہ الانصاف“ ۴۳-۴۴

دوسرا مذہب جمہور اہلسنت جمیہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ چونکہ ہر چیز کا خالق ہے لہذا فعال عباد کا بھی وہی خالق ہے مگر فعل عبد کے دو تعلقات ہیں۔ ایک تعلق خدا کے ساتھ کہ وہ خالق افعال عباد ہے، دوسرا بندے کے ساتھ کہ بندہ کا سب سے اس کے بعد سوال یہ ہے کہ آیا بندے کو اپنے فعل پر طاقت و قدرت ہے یا نہیں اور کیا اس کی قدرت مؤثر بھی ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اچھا خاصا اختلاف ہے کہ آیا قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ یا بعد میں اور کیا یہ قدرت موجود ہوتی ہے یا نہیں مستقل ہے یا غیر مستقل، پھر مؤثر بھی ہوتی ہے یا نہیں؟

استطاعت یا قدرت، طاقت، وسعت، قوت سب کا ایک ہی مفہوم ہے۔ علامہ جرجانی اس کی تعریف کرتے ہیں ”ہی عرض یخلقه اللہ فی الحيوان یفعل بہ الافعال الاختیاریۃ“ جبکہ دیگر متکلمین اس کی تعریف کرتے ہیں ”ہی عبارة عن صفة بہایتمکن الحيوان من الفعل والترك“۔ (۱۴۰)

جمیہ تو سرے سے کسی قسم کی استطاعت کے قائل ہی نہیں نہ فعل سے پہلے نہ ساتھ، نہ آخر میں۔ البتہ بندے کو ایک ہلکی سی قدرت حاصل ہوتی ہے جس کا فعل میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ (۱۴۱)

دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے کہ اللہ نے بندے میں فعل کی قدرت رکھی ہے جو فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اس سے ضروری نہیں کہ فعل معرض وجود میں آجائے۔ بندے کو اختیار ہوتا ہے کہ کام کرے یا نہ کرے۔ (۱۴۲)

تیسرا مذہب اشاعرہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ نہ پہلے نہ بعد میں ”بل ہی مقارنة لہ“ انسان صرف کسب کرتا ہے۔ (۱۴۳)

چوتھا مذہب اہل سنت، محققین متکلمین، فقہاء، صوفیاء وغیرہ کا ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ استطاعت دو طرح کی ہے ایک ہے جس کی بناء پر اللہ کی طرف سے انسان کو کسی بات کا حکم دیا گیا ہے یا کسی بات سے منع کیا گیا ہے یعنی اس کا تعلق اللہ کے امر و نہی سے ہے یہ استطاعت فعل سے قبل ہوتی ہے۔ اس کا فعل کے ساتھ ہونا شرط نہیں ہے۔ انسان کو کام کرنے کی قدرت ہوتی ہے جس سے کام کرنے یا نہ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ ”وہذہ الاستطاعة المتقدمة صالحة للمضدين“۔

اس کی مثال حج ہے جس کے ضمن میں اللہ نے اس استطاعت کا ذکر کیا ہے:

﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ (آل عمران: ۹۷)

اگر اس استطاعت کا فعل کے ساتھ ہونا شرط ہوتا تو حج صرف اس شخص پر فرض ہوتا جو حج کر رہا ہوتا اور حج نہ کرنے والا گنہگار نہ ہوتا۔ اس استطاعت کا مفہوم بقول امام ابن تیمیہ یہ ہے:

الاستطاعة بمعنی الصحة والوسع والتمکن وسلامة الآلات وهي التي

تكون مناط الامر والنهي“۔ (۱۴۴)

(۱۴۰) التعريفات ۱۲ (۱۴۱) الملل والنحل: ۸۵/۱، البحر الذخائر: ۱۲۳/۱، الفرق بین الفرق: ۱۱۶، الارشاد: ۲۱۵

(۱۴۲) مقالات الاسلامیین: ۳۰۰/۱، الفرق: ۱۱۶، نظرية التكليف: ۳۱۷، شرح اصول الخمسة: ۳۹۸

(۱۴۳) الارشاد: ۲۱۹، معالم اصول الدين للرازی: ۸۳، المعتمد لاہی علی: ۱۴۲/

(۱۴۴) مجموع الفتاوى: ۸/ ۱۲۹

لیکن ان کی کتاب ”العقیدۃ النظامیہ“ میں اپنے اس عقیدہ اور عام اشاعرہ کی تردید کی ہے اور اچھی خاصی بحث کی ہے۔ (۱۳۰)

اسی طرح امام غزالی کا بھی مذہب یہی ہے کہ فعل عبد میں مجموع القدرتین بالتوازم مؤثر ہیں۔

”قدرة الله وقدره العبد“ (۱۳۱)

پانچواں مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے۔ یہ حضرات تقدیر کے چاروں مراتب مانتے ہیں، جس پر بحث گزر چکی ہے۔ یہ افعال عباد کا خالق اللہ کو مانتے ہیں۔

”والعباد فاعلون حقيقة ولهم قدرة حقيقة“ علی اعمالهم ولهم ارادة

ولكنها خاضعة لمشيئة الله الكونية فلا تنخرج عنها“ (۱۳۲)

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ نے تقدیر پر تحقیق کے دوران اشاعرہ متکلمین کے اپنے انداز میں جواب دیئے ہیں۔ پہلی بات تو آپ نے یہ ثابت کی کہ تقدیر کے مسلک میں اشاعرہ اہل سنت کے بہت قریب ہیں۔ جیسے خالق عباد کا مسلک کہ دونوں کے نزدیک خالق صرف اللہ ہے البتہ اشاعرہ جو بندوں کے لئے قدرت غیر مؤثرہ ثابت کرتے اور اسے ”کسب“ کا نام دیتے ہیں۔ جس سے یہ جبریہ فرقہ کے قریب ہو جاتے ہیں۔ شیخ الاسلام ان کے اس فکر پر اجمالی اور تفصیلی دونوں طرح سے تنقید کرتے اور اسلاف اہل سنت کا موقف بالذکر واضح کرتے ہیں۔ چنانچہ اجمالی طور پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان کی غلطی کا اصل ماخذ یہ ہے کہ اشاعرہ، فعل، مفعول، مخلق، مخلوق میں فرق نہیں کرتے اور کہتے ہیں ان الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق بعینہ دونوں ایک چیز ہیں۔ دوسری غلطی ان سے یہ ہوئی کہ یہ اللہ کے تمام افعال کو مفعول لہ قرار دیتے اور اللہ سے الگ مانتے ہیں۔ افعال عباد کو بھی اللہ کا مفعول قرار دیتے اور کہتے ہیں۔ ”ہی فعله لان الفعل عندهم هو المفعول“۔

اس بناء پر جب ان کے سامنے سوال اٹھا کہ بندوں کے افعال بندوں کے ہیں یا نہیں تو یہ یہاں پریشان ہو گئے اور تین طرح سے جواب دینے کی کوشش کی جس سے ان میں تین جماعتیں بن گئیں۔ جمہور اشاعرہ کا موقف تو یہ ہوا کہ ”ہی کسب العبد لافعله“ چنانچہ ”ولم يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محقق“۔

امام صاحب فرماتے ہیں:

ومنهم من قال: بل هي فعل بين فاعلين وهو قول الغزالي ومنهم من قال

: بل الرب فعل ذات الفعل والعبد صفة وهذا قول الباقلاني“ (۱۳۳)

جبکہ جمہور امت فعل اور مفعول خلق و مخلوق میں فرق کرتے ہیں اور تحقیقی بات یہ ہے کہ افعال عباد بھی دیگر مخلوقات کی طرح مخلوق ہیں اور اللہ کے مفعول۔ جیسے خود عباد اور ان کی تمام صفات مخلوق اور اللہ کے مفعول ہیں، یہ نفس فعل اور خلق نہیں بلکہ مخلوق اور مفعول ہیں۔

البتہ یہ بندے کے فعل ہیں جو اس کے ساتھ قائم ہیں ناکہ ذات خدا کے ساتھ اور نہ ہی خدا کی ذات ان سے متصف ہے بلکہ بندہ خود اپنے فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ اللہ مخلوقات کے ساتھ متصف نہیں ہوا کرتے بلکہ وہ فعل خلق کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور ”والعبد فاعل لهذه الافعال وهو المتصف بها وله عليها قدرة وهو فاعلها باختیاره ومشیة وذلك كله مخلوق لله فهي فعل العبد وهي مفعول للرب“ (۱۳۴)

تفصیلی رد کرتے ہوئے آپ الصمدیہ، النبوات، مجموع الفتاوی، شرح الاصفہانیہ، الاستغاثہ، منہاج السنہ اور اقوام ما قبل فی القضاء والقدر میں فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسب اشعری کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کا مطلب ”اقتران المقدور بالقدرۃ الحادۃ“ بیان کرتے ہیں جبکہ خلق سے مقدور بالقدرۃ القدیمۃ مراد لیتے ہیں اور بندے کو فاعل قرار نہیں دیتے نہ ہی اس کی اپنے فعل پر قدرت مؤثرہ مانتے ہیں۔ اس سے فعل اور کسب میں کوئی فرق واضح نہیں ہوتا جبکہ کسب کو بندے کے لئے ثابت اور فعل کی بندہ سے نفی کرتے ہیں، اس وجہ سے امام صاحب اشاعرہ کو جیمیہ کے قریب قرار دیتے ہیں۔ (۱۳۵)

نیز اشاعرہ کا کسب اور خلق میں یوں فرق بیان کرنا کہ کسب اقتران مقدور بالقدرۃ الحادۃ اور خلق مقدور بالقدرۃ القدیمۃ اور کسب فعل کو قائم محل القدرۃ اور خلق کو محل قدرت سے خارج قرار دینے سے کسب اور فعل میں فرق واضح نہیں ہوتا کیونکہ ”محسب فَعَلَ، أَوْجَدَ، اخْدَثَ، صَنَعَ عَمِلَ“ وغیرہ میں احداث عمل وضع بھی مقدور ہوتے ہیں بالقدرۃ الحادۃ اور محل قدرت میں قائم بھی ہوتے ہیں اور مقدور کا محل قدرت میں ہونا یا خارج عن محل القدرۃ قدرت کا کوئی دخل نہیں رہتا تو بالفاظ دیگر اس کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ ”ان الله لا يقدر على فعل يقوم بنفسه وان خلقه للعالم هو نفس الفعل“ حالانکہ اہل اسلام کا یہ عقیدہ نہیں ہے۔ تو اشاعرہ کا نظریہ کسب اور قدرۃ عہد غیر مسلم اصولوں پر مبنی ہے۔ (۱۳۶)

تاثر قدرت کا مطلب اگر ”اقتران“ لیا جائے تو فارق فی المحل اور خارج عن المحل میں کوئی فرق نہیں یعنی نفس قدرت سے نہ کوئی کام ہوا ہے، نہ معدوم رہا ہے کیونکہ قدرت کا تو کوئی اثر نہیں تو کون سی چیز محل قدرت میں آئی اور کون سی باہر ہوئی۔ پھر جو کام کر رہا ہوتا ہے یا جس سے کام سرزد ہوتا ہے وہی اس کا فاعل کہلاتا ہے، اب اگر کوئی عدل کر رہا ہوتا ہے تو کرنے والے کو عادل کہیں گے۔ اگر کوئی ظلم کر رہا ہے تو ظلم کرنے والے کو ظالم کہیں گے، کوئی جھوٹ بول رہا ہے تو جھوٹ بولنے والے کو جھوٹا کہیں گے۔ اگر فاعل بندہ نہ ہو بلکہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو تو ظلم، کذب سے متصف بھی خدا کی ذات ہی ٹھہرے گی، یہ خیال بالکل باطل ہے۔ اگر قرآن کریم کا مطالعہ کیا جائے تو بہت سی آیات میں فعل کی نسبت بندوں کی طرف کی گئی ہے۔ جیسے ”جزاء بما كانوا يعملون (السجدة: ۱۷) اعملوا ما كنتم (فصلت: ۴۰) وقل اعملوا فیری اللہ عملکم (التوبہ: ۱۰۵) ان الذین امنوا وعملوا الصالحات (البقرہ: ۲۷۷)

پھر جو کام کر رہا ہے، اچھے کام کرنے سے اچھائی اور برے کام کرنے پر برائی سے کرنے والا ہی یاد کیا جاتا ہے۔ اگر یہ فعل بندے کا نہیں بلکہ کسی اور کا ہے تو وہی اچھائی اور برائی کا ذمہ دار ہے۔ (۱۳۷)

لہذا اہل سنت کا یہ نظریہ کہ فعل اور مفعول علیحدہ علیحدہ ہیں۔ دونوں ایک ہی چیز نہیں، فعل بندے کا ہے، مفعول و مخلوق اللہ تعالیٰ کی۔ ”الفعل غیر المفعول والخلق غیر المخلوق“ اس پر کوئی اشکال لازم نہیں آتا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ فعل، عمل، صنع وغیرہ، مثلاً اس سے مراد وہ چیزیں ہیں، ایک معنی مصدری ہے کچھ کرنا، عمل کرنا، بنانا، اس سے مراد نفس فعل، نفس عمل اور صنعت وغیرہ ہے تو اگر مراد معنی مصدری ہو تو اللہ کے لئے نہیں بولا جاسکتا بلکہ اللہ کے لئے اس معنی میں بولا جاسکتا ہے جب اس سے مراد وہ چیز لی جائے جس کو بنایا گیا ہے جیسے آیت میں ”یعملون له ما يشاء من محاريب“ وغیرہ۔ اسی طرح واللہ خلقکم وما تعملون یعنی اصنام وغیرہ، تو ایک ہیں معمولات، مصنوعات یا اقوال، کلام ان کا اطلاق اللہ پر کیا جائے گا نہ کہ عمل کرنا، کام کرنا، تیار کرنا، اللہ کو اس سے متصف نہیں کر سکتے، البتہ افعال، اقوال، کلام وغیرہ۔ فعل کی پہلی قسم بندے کی صفت اور دوسری اللہ کی صفت ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جس چیز کو دوسرے کے فائدے اور نقصان کیلئے پیدا کیا گیا ہے اللہ اس سے متصف نہیں۔ بلکہ جس کے لئے یہ چیزیں پیدا کی گئی ہیں وہ ان سے متصف ہوتا ہے۔ جیسے مختلف رنگتیں اللہ نے پیدا کیں تو یہ اللہ میں نہیں پائی جاتیں۔ البتہ انسان ان سے متصف ہوتا ہے۔ کوئی چیز مضر ہوتی ہے تو وہ اللہ کے لئے نہیں، بلکہ بندے کیلئے مضر ہے۔ کوئی فائدہ مند ہوتی ہے تو اللہ کے لئے نہیں بلکہ بندہ کے لئے ہوتی ہے۔ (۱۳۸)

آخر میں امام ابن تیمیہ نے ایک اور نقطہ اٹھایا ہے، قدرة العبد کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ فتاویٰ ابن تیمیہ میں اس پر آپ نے تحریری گفتگو فرمائی ہے کہ اس کی حیثیت صرف وجود شرط اور ایک سبب کی ہے۔ جس کے لئے اور سبب کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے بندہ میں قدرت کا مطلب ہے کہ فعل کے معرض وجود میں آنے کے لئے جن اسباب کی موجودگی یا شرائط کی موجودگی کی ضرورت ہے وہ سب اسباب پائے جائیں اور تمام رکاوٹیں دور ہوں۔ پھر فعل اللہ مکمل کر دیتے ہیں۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ بندہ پختہ عزم بھی کرے تو صرف بندہ کی قدرت کچھ نہیں کر سکتی بلکہ خدا کی قدرت جو ہر طرح سے مستقل ہے اس سے فعل معرض وجود میں آتا ہے۔ انسانی قدرت صرف ایک واسطہ اور سبب ہوتی ہے جیسے دیگر اسباب کسی بھی چیز کیلئے ضروری ہوتے ہیں اور مسبب الاسباب اللہ کی ذات ہے جو اسباب اور شرائط کو مؤثر بناتی ہے۔ جس طرح نباتات پانی سے ہوتی ہیں لیکن پانی کو مؤثر بنانا صرف اللہ کا کام ہے یا بارش بادلوں سے لیکن بادلوں کو بارش کے لئے مؤثر بنانا یہ اللہ کا کام ہے۔ بندہ کی قدرت کی بھی یہی حیثیت ہے۔ یہ نہیں کہ بندہ اپنی اس قدرت سے سب کچھ کر سکتا ہے بلکہ اس قدرت کو بھی مؤثر اللہ ہی بناتے ہیں۔ یہیں سے کسب کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے کہ کسب کا مطلب ہے انسان خدا کی عطا کی ہوئی قدرت کو اس کی منشاء و مرضی کے مطابق استعمال کرتے ہوئے اپنے کام کو ٹھیک اور مکمل کرتا ہے جس کا نتیجہ ”لہما کسبت و علیہما اکتسبت“ ہوتا ہے۔ (۱۳۹)

### استطاعة

تقدیر کے ضمن میں اس کی بحث بھی آتی ہے جیسا کہ امام صاحب فرماتے ہیں، تقدیر کے چار مرتبے ہیں علم، کتاب، مشیت، خلق۔ پہلی دو قسموں پر سوائے غالی قدریہ کے سب کا اتفاق ہے۔ قدریہ کا مسلک ہے ”الامر انف“ یعنی اللہ کو کسی کام کا جو بندے نے کرنا ہے پہلے سے علم نہیں ہوتا۔ البتہ مشیت، ارادہ اور خلق میں دو مذاہب ہیں۔ معتزلہ دونوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں اللہ کفر اور گناہ کا ارادہ نہیں فرماتا اور بندوں کے افعال کا خالق صرف بندہ از خود ہے نہ کہ خدا۔



## کسب

کسب کی اشاعرہ کے ہاں دو تعریفیں ہیں۔ مانع بہ المقدور لیکن اکیلے بندے کی قدرت سے نہیں یہ مانع بہ المقدور فی محل قدرتہ اور بعض اشاعرہ نے اس کی تعریف یوں بھی کی ہے۔

”ما وجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة“ (۱۲۶)

جو قدرت، طاقت، قوت اللہ تعالیٰ سے حاصل ہو، جیسے اکیلا ایک تو اٹھا سکتا ہے لیکن دوسرا نہیں دونوں مل کر اسے اٹھائیں تو اٹھانے کی نسبت دونوں کی طرف ہوگی نہ کہ ایک کی طرف اسی طرح بندہ اکیلا کچھ نہیں کر سکتا جب تک توفیق الہی حاصل نہ ہو جبکہ اللہ ہر کام اکیلے کر سکتے ہیں۔ توفیق عبد اصل میں تو اللہ کی قدرت سے معرض وجود میں آتا ہے مگر بندہ بھی کسی نہ کسی حد تک ذمہ دار ہوتا ہے۔ اشعری کا یہ کسب سمجھ سے بالاتر ہے، اس لئے کہا گیا ہے ”ثلاثة اشياء لا حقيقة لها ومنها كسب الاشعري وطفرة النظام واحوال ابی هاشم“۔ (۱۲۷)

ایسے ہی علامہ ابو بکر باقلانی فرماتے ہیں:

”ان الافعال واقعة بمجموع القدرتين“ علی ان تتعلق ق درة الله باصل

الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة ومعصية...“ (۱۲۸)

اس کی مثال آپ نے یہ دی ہے جیسے یتیم کو چپٹ لگائی جائے ”تادباً وايداً“ نفس چپٹ یہ تو اللہ کی قدرت و تاثیر سے واقع ہوئی ہے۔ لیکن ارادہ انسانی سے یہ تادیب بھی ہو سکتی ہے اور ایداً بھی اول طاعت ہے اور دوسری معصیت بندہ کا سب ہے جس کی بنا پر ایک کام اطاعت و معصیت بنتا ہے۔

”لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت“

انسان اپنے ارادہ سے کرتا ہے تاکہ جبر سے جیسے بخار سے رعشہ اور ارتعاش اور اپنے ارادہ و اختیار سے ہاتھ ہلانا یہ کسب ہے۔ اللہ کے لئے خلق ہے، کسب نہیں اور بندہ کے لئے کسب ہے، خلق نہیں۔ (۱۲۹)

علامہ باقلانی کے نزدیک بندے کی قدرت کو بھی فعل سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے۔ اسی طرح علامہ جوینی کا پہلا مذہب متقدمین اشاعرہ کی طرح تھا کہ بندے کی قدرت حادثہ کا کوئی تعلق نہیں۔

”فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى“

نیز فرماتے ہیں:

”فالوجه القطع بان القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلاً“



علماء اور فقہاء زیادہ تر اسی کا تذکرہ کرتے ہیں۔

استطاعت کی دوسری قسم وہ ہے جو فعل شروع کرنے کے ساتھ شامل حال ہوتی ہے۔ اس کا فعل کے ساتھ ہونا شرط ہے ورنہ فعل پایا نہیں جاتا نہ مکمل ہو سکتا ہے۔ یہ دراصل ارادہ انسانی ہے اور عزم بالجزم۔ کفار سے اس کی اللہ نے نفی کی ہے۔

ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون (سود: ۲۰) الذين كانت اعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا“ (الکھف: ۱۰۱) کفار سے سننے اور دیکھنے کی نفی کی ہے حالانکہ ان کے یہ آلات موجود اور صحیح تھے، سنتے اور دیکھتے بھی تھے لیکن اپنے ارادے سے ان کو خدائی احکام کے لئے استعمال نہیں کرتے تھے تو ان سے سماع قبول اور بصارت قبول کی نفی کی ہے۔ جو ایک خاص قسم کی توفیق الہی ہے۔ جو انسان کے پختہ ارادہ سے حاصل ہوتی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اہل سنت کے مذہب حق کی بہترین نمائندگی کی ہے۔ جبکہ معتزلہ صرف استطاعت بمعنی صحت و سلامتی آلات میں قدرت کو بند کرتے ہیں اور اشاعرہ نے استطاعت سے یہ دوسری قسم ”مقارنة للفعل“ مراد لی ہے۔ جبکہ مسئلہ ان دونوں سے حل نہیں ہوتا البتہ اہل سنت کے مطابق استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔

نوعاً قبل الفعل وهو سلامة الجوارح ونوعاً معه وهو ما يحب به

وجود الفعل“ (۱۳۵)

### تکلیف مالا یطاق واستطاعت

(اس بحث کے حوالہ جات اس بحث کے آخر میں دیئے گئے ہیں)

### تکلیف مالا یطاق کی کیا حیثیت ہے؟

جنہوں نے استطاعت و تکلیف مالا یطاق دونوں میں فرق نہیں کیا وہ غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا کافر کو ایمان لانے کا حکم اور مکلف بنانا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کو اس کافر کے متعلق علم ہے کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے عاجز سے اس کام پر قدرت نہ ہو۔ اسے کام کا مکلف بنانا، دونوں کو ایک ہی قسم قرار دیتے ہیں اور اسے تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ دونوں میں فرق ہے لیکن یہ حضرات ایک ہی سمجھے ہوئے ہیں۔ تکلیف مالا یطاق کے بارے دو نظریات ہیں۔ مطلقاً جائز جیسے اندھے کو دیکھنے کا کہنا اور لو لے لنگڑے کو مکہ تک جانے کا حکم دینا۔

جہم بن صفوان کا مذہب ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں، یہ عقلاً محال ہے۔ ان حضرات کے نزدیک کام کی طاقت کام سے پہلے حاصل ہونی چاہئے۔ اس طاقت سے آدمی مکلف قرار دیا جاتا ہے اور اسی پر جزاء و سزا مرتب ہوتے ہیں۔ مکلف ہونے کے لئے طاقت کا فعل کے ساتھ ہونا ضروری نہیں ورنہ کافر کو ایمان کی تکلیف بمالا یطاق ہوگی۔ اس لئے کہ اگر یہ طاقت ہوتی تو لازماً وہ ایمان لے آتا لیکن اگر اس نے ساری زندگی ایمان قبول نہیں کیا تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ قادر نہیں تھا۔ معتزلہ کے ہاں تکلیف مالا یطاق قبیح ہے اور اللہ قبیح کار تکباب نہیں کرتا۔ اشاعرہ کا مذہب ہے تکلیف مالا یطاق جائز ہے۔ ان کے ہاں اللہ پر نہ کوئی چیز واجب ہے اور نہ اللہ کے حق میں کوئی چیز قبیح۔ اللہ جس چیز کا چاہے حکم دے۔ اشاعرہ کے نزدیک اس کی تین قسمیں ہیں۔

- (i) یا تو فعل اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اللہ کے علم میں ہے کہ یہ واقع نہیں ہوگا۔ جیسے کافر کو ایمان کا مکلف بنانا حالت کفر میں تمام اشاعرہ اس کو جائز سمجھتے ہیں اور یہ فعل اس لئے نہیں ہو رہا کہ مکلف اس کے برعکس کام میں مصروف ہے۔ معتزلہ اس کے قائل نہیں ہیں۔
- (ii) یا اس لئے فعل نہیں ہو رہا کہ اس کا وجود میں آنا محال ہے۔ جیسے جمع بین الضدین، اس میں اشاعرہ کا اختلاف ہے۔ امام رازی اس کو جائز قرار دیتے اور دیگر ناجائز قرار دیتے ہیں۔

(iii) کہ فعل عادی محال ہو۔ عام طور پر ایسا نہیں ہوتا۔ اگرچہ فی نفسہ ممکن ہے۔ جیسے پہاڑ کو اٹھانا، ہوا میں انسان کا اڑنا، اگرچہ یہ واقعہ تو نہیں ہوتا لیکن تکلیف دینا بعض اشاعرہ کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا ابولہب کو ایمان کی تکلیف دینا جائز ہے۔ حالانکہ اللہ نے اس کی خبر دے دی تھی کہ یہ ایمان نہیں لائے گا۔ امام ابن تیمیہ نے اس کے بعد موقف سلف کی وضاحت کی ہے۔ تکلیف مالا یطاق کی دو قسمیں ہیں کہ بندہ فعل پر قدرت تو رکھتا ہے لیکن ہے محال۔ یا تو وہ عادی ممتنع ہے جیسے چہرے کے بل چلنا یا فضاء میں اڑنا، فضاء میں بیٹھنا، قیام کرنا یا گونگا ہے جو بول نہیں سکتا۔ یہ افعال فی نفسہ ممکن تو ہیں لیکن رکاوٹ کی وجہ سے محال ہیں۔ دوسرا کہ فی نفسہ ممتنع ہے جیسے جمع بین الضدین محدث کا قدیم یا قدیم کا محدث ہونا، ایسے فعل کی تکلیف نہیں دی جاتی اور نہ اس کا وقوع ہو سکتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے کہ بندہ قادر نہ ہو لیکن اس وجہ سے نہیں کہ محال ہے اور نہ بندہ کرنے سے عاجز ہوتا ہے لیکن وہ کرتا اس لئے نہیں کہ اس کی ضد میں مشغول ہے۔ جیسے کافر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ وہ کفر میں مبتلا ہے، یہ تکلیف جائز ہے مگر معتزلہ اس کو بھی نہیں مانتے۔ جبکہ سب کا اس تکلیف کے جواز پر اتفاق ہے کیونکہ شرعاً یہ پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اہل علم کی اکثریت اس کو تکلیف مالا یطاق نہیں کہتے۔ کچھ حضرات قدریہ کی تردید کرنے کی غرض سے اس کو تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ بعض اشاعرہ عادی ممتنع فعل کی تکلیف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ابی اہب کے واقعہ کو مد نظر رکھتے ہوئے شیخ الاسلام اس کو غلط قرار دیتے ہیں کیونکہ اللہ نے جو اس کے متعلق یہ اطلاع دی ہے کہ یہ ایمان نہیں لائے گا اور جہنم میں داخل ہوگا یہ اس کے بعد ہوا جب آپ نے اس کو ایمان کی دعوت دی تھی۔ یہ بالکل ایسے ہوا جیسے موت کے وقت فرشتوں کو دیکھنا ہے۔

”قد حقت علیہ کلمۃ العذاب“

اس کے بعد وہ مخاطب ایمان رہا ہی نہیں ورنہ تناقض لازم آتا ہے۔ جیسے قوم نوح کے بارے اللہ نے جب فرمادیا:

”لن یؤمن من قومک الا من قد امن“

اس کے بعد ان کو ایمان کی دعوت نہیں دی گئی اور تکلیف بھی ختم ہو گئی۔ جیسے کسی قوم نے دعوت سن لی ہو مگر اس کے بارے یہ اطلاع دے دی گئی کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے اور خاتمہ ان کا کفر پر ہوگا تو تکلیف ختم۔ اور اب اس کے بعد ایمان لانا کوئی فائدہ نہیں دے گا۔ ”فلن یک ینفعہم ایمانہم لماراؤ باسنا“ ابولہب کی حالت بھی ایسی ہو گئی کہ ”قد حقت علیہ کلمۃ العذاب فلا ینفعہ الا ایمان“ اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ اور جہمیہ اور بعض اشاعرہ کا نکتہ نظر غلط ہے۔ (۱۳۶)

(۱۴۶) دیکھئے، درء ۶۴ مجموع ۲۹۷/۸، شرح اصول الخمسہ ۳۹۶، المختصر فی اصول الدین

لعبد الحبارہمدانی ۲۱۸، نظریۃ التکلیف عبدالکریم عثمان ۳۰۱، شرح المواقف ۳۳۱، الارشاد ۲۳۶: معالم

اصول الدین للرازی ۸۵، المعتمد فی اصول الدین للقاضی ابی یعلیٰ ۴۶

## حسن و قبح عقلی یا شرعی

جہم بن صفوان سب سے پہلا وہ شخص ہے جس نے اس مسئلہ کو چھیڑا اس کا بیان کردہ مشہور قاعدہ کلیہ ہے "ایجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع" (۱۴۷)

اس بنیاد پر اس نے یہ تحقیق پیش کی کہ عقلاً اشیاء کی اچھائی برائی فائدہ نقصان صلاح و فساد حسن و قبح کو جاننا واجب ہے اور عقل نزول وحی کے بغیر بھی جان پہچان سکتی ہے۔ اشیاء میں حسن و قبح سے متعلق وحی تو عقل کی مصدق ہوتی ہے۔ معتزلہ اور کرامیہ نے اس کے اس قاعدہ کلیہ کو اختیار کر لیا۔ (۱۴۸)

لہذا متکلمین میں اس سلسلہ میں تین طرح سے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اشیاء میں حسن و قبح ذاتی ہے جس کا فیصلہ عقل کرتی ہے۔ فعل میں حسن و قبح ذاتی بھی ہوتا ہے، صفاتی بھی۔ اور اس میں حسن و قبح کی صفت لازمی ہوتی ہے۔ دیگر اسباب کی بناء پر بھی شریعت ان صفات کو صرف واضح کر دیتی ہے۔ معتزلہ، کرامیہ، رافضیہ، زیدیہ وغیرہ اس کے قائل ہیں۔

عقلی طور پر نہ اللہ پر کوئی چیز واجب ہے اور نہ ہی بندوں پر شریعت کے بغیر کچھ فرض ہے۔ عقل شریعت کے آنے سے پہلے کسی چیز میں حسن و قبح کو نہیں بتا سکتی۔ صرف عقل سے حسن و قبح معلوم نہیں کیا جاسکتا اور نہ عقل بندوں پر کسی چیز کو واجب قرار دے سکتی ہے۔ تحسین و تنقیح سوائے شریعت و نقل کے کسی ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ صرف شریعت کسی بھی چیز کو حسین و قبح قرار دے سکتی ہے۔ اگر کوئی چیز بظاہر حسین ہے شریعت اسے قبح قرار دے کر منع کر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر بظاہر کوئی چیز قبح ہے، شریعت اسے حسن بتلا کر اس کا حکم دے سکتی ہے۔ اشاعرہ اور ان کے قلعین کا یہی مذہب ہے۔

اس مذہب میں تفصیل ہے کیونکہ صرف عقل بغیر شریعت کے ہر فعل میں نہ حسن و قبح بتلا سکتی ہے اور نہ نفی کر سکتی ہے۔ امام ابن تیمیہ نے مذہب حقہ کی وضاحت کرتے ہوئے افعال کی تین اقسام بیان کیں ہیں۔ فعل میں از خود فائدہ یا نقصان ہے۔ شریعت کے آنے سے قبل بھی یہ سب کو معلوم تھا۔ جیسے انصاف کرنا، اس میں ہر ایک کے نزدیک ہر انسان کا فائدہ ہے اور ظلم میں ہر ایک کے نزدیک ہر ایک کا نقصان ہے۔ فعل کی یہ قسم حسن یا قبح ہے۔ اس کا حسن شریعت عقل سے یا قبح شریعت و عقل سے معلوم ہے۔ مگر شریعت کے بغیر ظلم کرنے سے آخرت میں مواخذہ نہیں ہو سکتا۔ اگر شریعت نے اسے حرام نہ کیا ہوتا۔ یہ وہ نقطہ ہے جس میں ان لوگوں نے غلطی کی ہے جو اشیاء میں حسن و قبح ذاتی کے قائل ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ کوئی بھی قبح فعل کرنے سے خواہ خدا کی طرف سے شریعت لے کر کوئی پیغمبر نہ بھی آیا ہو مواخذہ ہوگا۔ حالانکہ یہ خلاف نص ہے۔ جیسے فرمان الہی ہے۔

"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"۔ (الاسراء: ۱۵)

شریعت نے جس کام کے کرنے کا حکم دیا وہ حسن اور جسے منع کیا وہ قبح ہوتا ہے۔ اس میں حسن و قبح کی صفت نفس شریعت سے

آتی ہے۔

## تیسری قسم

کسی فعل کا شریعت صرف امتحان کے لئے حکم کرتی ہے۔ اصل کام مقصود نہیں ہوتا۔ شریعت صرف اطاعت یا نافرمانی کو دیکھنا چاہتی ہے جیسے ابراہیم کو اللہ نے بیٹا ذبح کرنے کا حکم دیا ”فلما اسلما وتلا للجبین“ صافات: ۱۰۳۔  
تو حضرت ابراہیم نے اس مقصد کو پورا کر دیا اسی طرح ابرص، اقرع، اعمیٰ سے مال کا مطالبہ صرف امتحان تھا۔ نابینا نے اس مطالبہ کو پورا کر دیا تو فرشتے نے کہا ”امسک علیک مالک فانما ابتلیتہم فرضی عنک وسخط علی صاحبیک (شق علیہ) (۱۳۹)

ان مثالوں میں صرف حکم پورا کرنے میں فرمانبرداری یا نافرمانی دیکھنا ہے۔ نہ کہ فعل مامور معتزلہ نے اس کے سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ اور یہ خیال قائم کر لیا کہ حسن و قبح فعل میں شریعت سے قبل ہی موجود ہوتا ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ شریعت سے تمام احکام ہیں ہی لہذا امتحان۔ اور افعال میں کوئی حسن و قبح نہیں ہوتا نہ درود شریعت سے قبل اور نہ بعد جمہور تینوں اقسام کے قائل ہیں اور یہی مذہب صحیح ہے۔ (۱۵۰)

شیخ الاسلام مزید فرماتے ہیں کہ تحسین و تنقیح کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ فعل میں کوئی فائدہ ہوتا ہے یا نقصان۔ یہ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے۔ دوسرا فعل سزا اور بے عزتی کا سبب بنتا ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں ظلم، شرک، جھوٹ، بے حیائی، بدکاری، کا قبح عقل سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لہذا آخرت میں ان کا مرتکب عذاب کا مستحق ہوگا۔ اگرچہ رسول نہ بھی پہنچا ہو۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ پیغمبر کی آمد سے قبل کسی فعل میں نہ حسن ہے نہ قبح ہے۔ بلکہ شریعت نے جس کے بارے کہہ دیا ”افعل“ وہ حسن ہے اور جس کے بارے کہہ دیا ”لا تفعل“ اور منع کر دیا وہ قبح ہے۔ اور شرعی احکام میں علت و حکمت نہیں ہوا کرتی جمہور اہل سنت کہتے ہیں ظلم، شرک، کذب، فواحش، شریعت سے قبل بھی قبیح تھے۔ مگر سزا کا مستحق انسان پیغمبر کے آنے اور ہٹانے پر ہوا ”وما فصلہ شیخ الاسلام هو الموافق لمذہب السلف وهو الذی دلت علیہ النصوص“۔ (۱۵۱)

اس مسئلہ پر بحث مباحثہ تیسری صدی ہجری میں شروع ہوا۔ (۱۵۲) اشاعرہ چونکہ قدر میں ”جبر“ کی طرف مائل ہیں لہذا وہ تحسین و تنقیح شرعی کے قائل ہیں۔ امام رازی نے صراحۃً جبر پر روشنی ڈالی ہے۔ آپ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے بندہ فعل قبیح پر مجبور ہے ورنہ بندے کے افعال میں کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا۔ شیخ الاسلام نے اس پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا یہ دلیل اللہ کو جھٹلانے والے مشرکین کی اس دلیل سے اخذ کی گئی ہے جو اللہ کے پیغمبروں کو جواب میں کہتے ”لو شاء اللہ ما اشرکنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شیء العام ۱۵۰“

مشرکین نے تقدیر کی روشنی میں شرک کی اباحت حلال و طہیات کی تحریم کو بیان کیا ہے۔ اگرچہ اشاعرہ کے اس بیان میں بڑی خامی ہے اور یہ موقف غلط ہے۔ اس کے باوجود امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اشاعرہ مشرک ہیں کیونکہ یہ شریعت

(۱۴۹) بخاری، حدیث نمبر ۳۴۴۶: مسلم، حدیث نمبر ۲۹۶۴

(۱۵۰) مجموع الفتاویٰ: ۴۳۴/۸ (۱۵۱) مجموع: ۶۷۷/۸

(۱۵۲) التسمیۃ: ۲۴۷

کے قائل ہیں۔ ان کو مشرک نہیں کہا جاسکتا۔ متکلمین صوفیاء میں بعض ایسے فرقے ہیں جن پر جبر غالب ہے۔ اور وہ امر و نہی، وعد و وعید، ثواب و عقاب کا انکار کرتے ہیں۔ اس بحث سے یہ دلیل واضح ہوگئی کہ تحسین و تنقیح کے بارے اشاعرہ معتزلہ کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ انہوں نے کچھ نصوص کو لے لیا اور بعض کو ترک کر دیا۔ جبکہ شیخ الاسلام نے حق بات تحقیقی طور پر پیش کر دی۔ (۱۵۳)

### ارادہ و امر

جس کام کا اللہ ارادہ فرمائیں تو کیا یہ اللہ کا پسندیدہ کام ہوتا ہے۔ یا ناپسندیدہ کام کا بھی اللہ ارادہ فرماتے ہیں امام ابن تیمیہ نے قضا و قدر اور مسئلہ تغلیل افعال الہی کے ضمن میں اس مسئلہ پر بھی روشنی ڈالی اور اپنی تحقیق پیش کی ہے کہ کسی کام کا اللہ ارادہ فرماتے ہیں تو کیا اس کام کے ساتھ اللہ کی رضا بھی لازم ہوتی ہے یا نہیں ”هل الارادة تقتضي المحبة ام لا“ یہ بھی غور طلب مسئلہ ہے اس مسئلہ میں غلط فہمی کی بنا پر اشاعرہ نے افعال الہی میں تغلیل و حکمت کا صاف انکار کر دیا ہے۔ انہیں یہ وہم ہے کہ امر اور قدر میں تعارض آجاتا ہے کہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ ایک کام پر راضی بھی نہ ہونے اسے اس کام سے محبت ہو پھر اللہ ایسے نکوینی کام کا حکم بھی دیں اشاعرہ نے اس کا حل یہ ڈھونڈا کہ اللہ کے افعال اور احکام میں حکمت و تغلیل کا انکار کر دیا جیسے کفر و معاصی۔ اللہ کے ارادے کا تعلق کافر کے کفر اور گنہگار کے گناہ سے اگر مانا جائے تو لازماً اس کے ساتھ اس کی مرضی ہے لہذا جو کچھ ہو رہا ہے اس کی مرضی سے ہو رہا ہے۔ کافر کفر کر رہا ہے گنہگار گناہ۔ تو یہ سب اللہ کے حکم ارادے اور مرضی سے ہونا لازم آ رہا ہے تو قضا و قدر اور امر و نہی کے بارے یہ حضرات گمراہی میں مبتلا ہو گئے۔ حتیٰ کہ غالی صوفیاء نے یہ عقیدہ قائم کر لیا ”انه ليس في مشيئتهم لله محبوب مرضي مراد الا ما وقع فما وقع فالله يحبه ويرضاه وما لم يقع فالله لا يحبه ولا يرضاه“ (۱۵۴)

یہ سب کچھ خدا کی تقدیر سے ہو رہا ہے۔ یہ حضرات صلح کل ہوتے ہیں۔ کافر غالب ہوئے تو ان کے ساتھی، مسلمان ہوئے تو ان کے ساتھی لہذا ابلیس، تمام کفار، ملحد، نافرمان بھی اسی طرح مطیعین میں شامل ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب کچھ تقدیر الہی کے مطابق ہے۔ تو انکے ہاں محبت و رضا ارادہ ہی پر محمول ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور کرتے ہیں۔ کہ اگر ارادے کا تعلق انعامات علی العبد کے ساتھ ہو تو یہ محبت و رضا ہے اور اگر نعمت کے ساتھ ہو تو محبت اور نافرمانی ہے۔ ایسے لوگ کفر کو بھی رضائے الہی کے تحت سمجھتے ہیں۔ لیکن ”معاقباً علیہ“ یعنی عذاب دے کر اس مسئلہ میں جو حضرات ارادہ کو محبت اور رضا کے معنی میں لیتے ہیں۔ ان کے دو فرقے ہیں۔ معتزلہ قدر یہ کہتے ہیں کہ بالذات یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ صرف ایمان و عمل صالح کو پسند کرتے ہیں۔ کفر نافرمانی اور فساد کو بالکل پسند نہیں کرتے نہ ان سے خوش ہوتے ہیں تو ”معاصی“ اللہ کی قضا و قدر کے تحت نہیں لہذا ان کے متعلق نہ اللہ کی مشیت ہے اور نہ ہی اللہ ان کا خالق ہے۔ ان کا خالق بندہ ہے نہ کہ اللہ ”فاذن يجب الاتكون واقعة بقضاء الله فانكروا لذلك مرتبة المشية والخلق“۔ (۱۵۵)

(۱۵۳) اقروم ما قبل في القضاء والقدر، مجموع ۹۰/۸، قاعدة في الكرامات والمعجزات در مجموع ۳۴۷/۱۱، منهاج

السنة ۳۱۶/۱، شرح الاصفهانية ۱۶۱، و دیگر کتب میں تفصیل موجود ہے۔

(۱۵۴) رسالہ الاحتجاج بالقدر ۸۰/



مگر اشاعرہ اور ان کے متبعین کا خیال یہ ہے کہ اللہ جب ہر چیز کا خالق ہے۔ رب اور مالک ہے اس نے جو چاہا ہوا جو نہ چاہا نہ ہوا جو چاہتا ہے ہوتا ہے جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا سب مشیت الہی سے ہو رہا ہے۔ اور مشیت ارادہ محبت رضا سب کا ایک ہی معنی ہے لہذا کفر اور نافرمانی بھی اللہ کی مشیت خلق اور رضا سے ہے۔ اللہ نے اپنی مشیت سے ان کو پیدا کیا:

”فالمعاصی والكفر کلہا محبوبۃ للہ لان اللہ شاء ہا وخلقہا“ (۱۵۶)

ان دونوں جماعتوں کا بطلان اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ ایک نے کچھ مقدورات کو اللہ کی قدرت اور مشیت سے نکال دیا اور ایک نے معاصی اور کفر تک کو اللہ کی رضا، مشیت اور ارادے میں داخل کر دیا۔ دوسرا مذہب اہل سنت کا ہے جو تقدیر کے قائل ہیں یہ تمام اشاعرہ اور معتزلہ کے موقف کو غلط سمجھتے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ اشاعرہ کا نظریہ کتاب و سنت و اجماع کے خلاف ہے۔ اہل سنت کا اتفاق مذہب ہے۔ ”ان ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن وان اللہ لا یحب الفساد ولا یرضی لعبادہ الکفر وان الکفار یبیتون ما لا یرضی من القول وهو صریح النصوص“۔ (۱۵۷)

معتزلہ اور اشاعرہ نے یہ مذاہب اس لئے اختیار کئے ہیں کہ وہ نصوص میں تعارض سمجھتے ہیں مگر اہل سنت کہتے ہیں کہ مشیت ارادہ محبت رضا کے بارے نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہے بشرطیکہ صحیح ان کو سمجھا جائے۔ جبکہ اشاعرہ اور معتزلہ کے ہاں تمام نصوص میں وارد لفظ ”ارادہ“ کا ایک ہی معنی ہے حالانکہ تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ارادہ بمعنی مشیت عامہ ہے جسے ارادہ تقدیری و تکوینی کہا جاتا ہے۔ یہ ارادہ تمام تکوینی امور یعنی کائنات میں جو کچھ ہے اسی ارادہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے ساتھ محبت و رضا وغیرہ کا تعلق نہیں بس جو کچھ ہے وہ سب کچھ اللہ کے کرنے سے ہو رہا ہے۔ ارادے کی دوسری قسم وہ ہے جس میں اللہ کی مرضی شامل ہوتی ہے۔ اللہ انہی امور کا حکم دیتا ہے۔ سورہ بقرہ میں ہے، ”یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر“ (البقرہ: ۱۸۵) تو وقوع و تعلق کے اعتبار سے ارادہ کی کل چار قسمیں ہو جاتی ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جن امور کے ساتھ دونوں ارادوں کا تعلق ہے تکوینی بھی اور شرعی بھی۔ اس کی مثال اعمال صالحہ ہیں۔ جو شرعاً مقصود و مطلوب بھی ہیں۔ اللہ نے ان کے بجالانے کا حکم بھی دیا ہے اور تکوینی طور پر مطلوب ہیں۔ ”لانہا وقعت“۔

دوسرے وہ امور جن کے ساتھ صرف شرعی اور دینی ارادہ متعلق ہے اور بس۔ تمام اطاعات اور اعمال صالحہ اس میں آ جاتے ہیں جبکہ کفار ان کے بجالانے سے انکاری ہوتے ہیں۔ یہ اعمال شرعاً مطلوب ہیں کیونکہ اعمال صالحہ ہیں۔ تکوینی طور پر یہ مطلوب ہیں کہ کفار اور نافرمانوں سے یہ پائے نہیں جاتے۔

تیسری قسم وہ امور ہیں جن کے ساتھ ارادہ صرف تکوینی طور پر متعلق ہوتا ہے نہ کہ شرعاً جیسے تمام مباحات اور معنوی امور جن کا اللہ نے حکم نہیں دیا مطیع و عاصی سب بجالاتے ہیں یہ شرعاً تو مطلوب نہیں البتہ تکویناً مطلوب ہیں۔ ”لانہا وقعت“۔ چوتھی قسم وہ امور جو کائنات میں نہ موجود ہیں نہ واقع لہذا ان دونوں کے ساتھ دونوں ارادوں کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس تمام تفصیل سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ مسلک اہل سنت کا ہی صحیح ہے۔ (۱۵۸)



اشاعرہ نے ایسی نصوص کی تاویل کرنے کی کوشش کی ہے جن میں ”لایحب الکفر ولا الفساد“ آتا ہے کہ یہ ان کے لئے ہے جن سے کفر و فساد واقع نہیں ہوا۔ جیسے مومنین کہ اللہ اہل ایمان سے کفر اور فساد کو پسند نہیں فرماتا۔ نہ ان کے متعلق مرضی الہی ہے لیکن یہ تاویل فاسد ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ کفار سے ایمان نہیں چاہتے کیونکہ ان سے یہ واقع نہیں ہوا۔ (وہذا من اعظم الباطل) یہ سب خرابی تقدیر اور افعال عباد کی حیثیت کو صحیح نہ سمجھنے سے آئی ہے۔ جیسا کہ معتزلہ اشاعرہ اس غلطی میں مبتلا ہیں۔

## الظلم

مسئلہ تحسین و تہذیب پر ایک اور مسئلہ متفرع ہوتا ہے وہ ہے ”ظلم“۔ اس کے معنی میں تین اقوال ہیں، جہمہ اور اشاعرہ اس کا معنی کرتے ہیں ”امانہ تصرف فی ملک الغیر و انہ مخالفۃ الامر الذی تجب طاعنتہ“ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اللہ سے ظلم ناممکن ہے کیونکہ ممکن کو اگر موجود فرض کر لیا جائے تو وہ عدل کے موافق آ جاتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ سے ظلم ممکن الوجود فرض نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ سے ظلم ممتنع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر بھی نہیں ہے بلکہ یہ محال لذاتہ ہے۔ جیسے جمع بین الضدین اور جیسے ایک ہی چیز موجود و معدوم نہیں ہو سکتی نیز یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گزار کو عذاب اور نافرمان پر انعام کرے تو تب بھی وہ ظالم نہیں ٹھہرے گا۔ کیونکہ ان کے ہاں ظلم کہتے ہیں ”التصرف فی ملک الغیر“ اللہ ہر چیز کا مالک ہے تو اپنی ملک میں وہ ہر طرح کا تصرف کر سکتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر انبیائے کرام ملائکہ اور اطاعت گزاروں کو سزا دے یا اپنے دشمنوں کفار، شیاطین کو عزت دے تو تب بھی وہ ظالم نہیں ہوگا۔ ”لانہ لم يتصرف الا فی ملکہ“ اور نہ ہی اللہ کے اوپر کوئی حاکم ہے جس کی اللہ خلاف ورزی کر رہے ہوں۔ یہ سب جمہور اشاعرہ، اکثر مالکیہ، شوافع، حنابلہ، قاضی ابویعلیٰ، امام الجوینی، ابوالولید الباجی اور ان کے قبیحین وغیرہ کا مذہب ہے۔ (۱۵۹)

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر تو ہے لیکن ظلم کرتے نہیں۔ اتنی بات تو ان کی قابل تسلیم ہے لیکن معتزلہ اللہ کے لئے ظلم جس سے اللہ منزہ ہیں اور بندوں کے لئے ظلم میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ جیسے بندے ایک دوسرے پر زیادتی کرتے ہیں۔ اس بناء پر معتزلہ کے اس فرقہ کو مشبہ کہتے ہیں۔ جو اللہ کے افعال کو بندوں کے افعال جیسا قرار دیتے ہیں۔ نیز مستحسن وغیر مستحسن کی تقسیم اس کے افعال میں بھی کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کسی بندے کو کوئی حکم دیں اور اس کی تمام طریقوں سے مدد نہ فرمائیں جو اس کام کی تکمیل کے لئے ضروری ہیں تو یہ اللہ کا اس شخص پر ظلم ہوگا۔ (معاذ اللہ)

اور یہ بھی قول ہے کہ اللہ ہدایت یافتہ کو گمراہ اور گمراہ کو ہدایت یافتہ نہیں کر سکتے۔ اس پر اللہ کو قدرت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اللہ دو افراد کو ایک کام کرنے کا حکم دیں ایک کیلئے تو تمام اسباب سے اعانت فرمائیں۔ دوسرے کی نہ تو یہ اللہ کا ظلم ہوگا۔ اگرچہ یہ محض فضل و احسان ہے۔ لیکن اس کا ترک ظلم ہے۔ جس شخص کی تقدیر میں ایک فعل نہ ہو اس کو سزا دینا بھی ظلم ہے۔ (۱۶۰)

معتزلہ کے نزدیک اللہ عین عدل ہیں، ظلم نہیں کرتے کیونکہ اللہ بالکل کسی طرح بھی گناہ، کفر، فسوق کا ارادہ نہیں رکھتے۔ ہاں بندے اس کی مشیت کے بغیر ان سب کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اللہ بندوں کے افعال برے اچھے کا خالق نہیں ہے اور خدا ان کا خالق ہو اور پھر عاصی کو سزا دیں تو اللہ ظالم ٹھہریں گے۔

اہل سنت ظلم کا معنی ”وضع الشی فی غیر موضعه“ کرتے ہیں جو اس کا لغوی معنی بھی ہے۔ چنانچہ الصحاح لسان العرب میں یہ مثال موجود ہے ”من اشبہ اباہ فما ظلم ومن استرعى الذنب فقد ظلم“ اسی بنیاد پر اہل سنت نے ظلم کی تعریف اختیار کی ہے جس سے اللہ پاک ہیں۔ اہل سنت کہتے ہیں ”ان اللہ تعالیٰ حکم عدل یضع الاشیاء مواضعها فلا یضع شیئاً فی موضعه الذی یناسبه“ چنانچہ اللہ دو ایک جیسے بندوں میں فرق نہیں کرتے اور دو مختلف میں برابری نہیں رکھتے۔ (۱۶۱)

تو اللہ نے فعلاً و ارادۃً اپنے اوپر ظلم کو حرام قرار دے دیا ہے۔ اللہ اس سے پاک ہیں دوسروں کے گناہ کسی اور کے سر نہیں ڈالیں گے۔ اور جس آدمی نے جرم نہیں کیا اس کی سزا اس کو نہیں دیں گے نہ کسی کا بدلہ کم کیا جائے گا کہ کسی کی نیکی کو ضائع کر دیں۔ اس طرح کی زیادتی سے قیامت کے دن انسان کو ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ اندیشہ بھی نہ رکھے۔ ”ومن یعمل من الصالحات وهو مو من فلا یخاف ظلماً ولا هضماً“ (طہ: ۱۱۲) ”قال المفسرون لا یخاف ان یحمل علیہ من سینات غیرہ ولا ینقص من حسناتہ“ کیونکہ اللہ تعالیٰ ل”ا یظلم بان یواخذ بمالم یعمل“ (۱۶۲)

اگرچہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر تو ہیں لیکن اللہ پاک ہیں ظلم کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابی ذر سے حدیث ہے ”یا عبادی انی حرمت الظلم علی نفسی وجعلتہ بینکم محرماً فلا تظالموا“۔

اشاعرہ تقدیر کے معاملہ میں جبر کی طرف مائل ہیں۔ بندے کی قدرت مؤثرہ نہیں مانتے پھر عذاب دینے کا کیا تک۔ اشاعرہ کہتے ہیں، یہ ظلم نہیں کیونکہ یہ تصرف ملک غیر میں نہیں نہ اپنے سے اوپر حاکم کی مخالفت ہے کیونکہ دوسرا حاکم ہے ہی نہیں الا اللہ۔ ظلم کے بیان کردہ مفہوم کی تائید نہ لغت سے ہوتی ہے نہ کتاب و سنت سے۔ معتزلہ کہتے ہیں:

”ان الظلم ممتنع علیہ لیس فیہ مدح ولا کمال وانما المدح والکمال ان یقال“

کہ اللہ اس سے پاک ہیں۔ اللہ عین عدل ہیں ظلم نہیں کرتے۔

”والمدح انما یكون بترك المقدور علیہ لا بترك الممتنع“ (۱۶۳)

### عقل و نقل کی حیثیت

امام ابن تیمیہ عقل کو استدلال کا مستقل ذریعہ نہیں مانتے اور نہ دین پر اس کو غالب سمجھتے ہیں اور نہ مقدم، البتہ عقل سے تفہیم دین کا کام لیتے ہیں کیونکہ دین میں از خود دلائل و براہین موجود ہیں، صرف ان کو غور و فکر کے ذریعہ سمجھنے کی ضرورت ہے۔ امام ابن تیمیہ نے مختلف فرقوں کے مواقف اور دلائل کا مطالعہ کیا تو آپ نے محسوس کیا کہ ہر ایک فرقہ اعتقادی مسائل میں اپنے آپ کو صحیح اور دوسروں کو غلط قرار دیتا ہے۔ بلکہ عقل پر دار و مدار رکھتا ہے۔ عقائد میں اختلاف حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا۔ آپ نے اس کے اسباب پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ کتاب و سنت سے ہر فرقہ ہٹا ہوا ہے۔ آپ نے کتاب و سنت کی دعوت دی اور متنازعہ امور میں اسی کو بنیاد بنانے کی طرف بلایا تا کہ جو اس کے مطابق ہو لیا جائے اور مخالف کو ترک کر دیا جائے۔ نیز یہ کہ صرف عقلیات کے پیچھے نہ

چلا جائے، عقل سے صرف غور و فکر کا کام لیا جائے کہ اس میں عقل کے لئے بڑا وسیع میدان ہے۔ اس طرح عقل بھٹکنے سے بھی بچی رہے گی۔ کسی بھی مسئلہ میں کتاب و سنت سے دلیل مل جائے تو آپ کسی اور چیز کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھتے۔ جو اس کے مخالف ہوتی اور کھراتی۔ قیاس ہو یا صوفیا کا کشف جبکہ دیگر ان کو معرفت کا بڑا ذریعہ جانتے تھے۔ امام ابن تیمیہ کا موقف ہے کہ علم یقینی صرف پیغمبر سے مل سکتا ہے کہ آپ نے دین کے اصول و فروع کو بیان کر دیا ہے۔ عقل کی صحت اور اس کے فساد کا دار و مدار کتاب و سنت کی موافقت اور مخالفت پر ہے جتنی موافقت ہوگی اتنی صحیح اور جتنی مخالفت ہوگی اتنی غلط۔ آپ فرماتے ہیں کہ عقل کو شریعت کے تابع رکھا جائے اور شریعت کو متبوع جبکہ عقلیین عقل کو اصل اور شریعت کو تابع قرار دیتے ہیں آپ کے نزدیک عقل صحیح ہمیشہ عقل کے مطابق ہوتی ہے ناکہ مخالف۔ آپ فرماتے ہیں:

القول كلما كان افسد في الشرع كان افسد في العقل فان الحق لا يتناقض والرسول انما اخبرت بحق واللّه فطر عباده على معرفة الحق والرسول انما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة (۱۶۴)

خلاصہ یہ کہ امام ابن تیمیہ قرآن کریم کو رہنما تسلیم کرتے ہیں اور فرمان رسول پر غیر مشروط ایمان ضروری قرار دیتے ہیں۔ ”عدم المعارض“ کی شرط کے ساتھ کسی بھی دینی مسئلہ میں کتاب و سنت کو دیکھا جائے، سمجھا جائے اور اسی کی روشنی میں گفتگو کی جائے اور استدلال پیش کیا جائے اور کتاب و سنت ہی سے دلیل حاصل کی جائے۔ اپنے رسالہ الفرقان میں فرماتے ہیں:

فصل: في جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغى وطرق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك ان يجعل ما بعث الله به رسله وانزل به كتبه والحق الذي يجب اتباعه وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والايمان فيصدق بانه حق وصدق. (۱۶۵)

اور اگر اہل علم نے کوئی بات کی ہو تو اس کو کتاب و سنت پر پیش کیا جائے۔ اگر یہ بات اس کے موافق ہے تو حق ہے اور مخالف ہو تو باطل لیکن اگر پتہ نہ چل سکے کہ کلام اتنا مجمل ہو کہ مفہوم و مراد سمجھ میں نہ آئے یا مراد سمجھ میں تو آئے لیکن پیغمبر سے تصدیق یا تکذیباً کوئی قول اور فرمان نہ ملے تو توقف اختیار کرے اور تلاش، جستجو و تحقیق جاری رکھے۔ بغیر مکمل علم کے گفتگو نہ کرے۔

”والعلم مقام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول“ (۱۶۶)

البتہ ماہرین کو عقلاء سے دنیوی معاملات طب، حساب، زراعت، تجارت وغیرہ حاصل کرے۔ باقی امور دینیہ، معارف الہیہ وہ صرف پیغمبر خدا سے لینے ہوں گے۔ کیونکہ پیغمبر پوری مخلوق میں سب سے زیادہ دینی امور کا ماہر علم اور بیان پر مکمل قدرت رکھنے والا ہوتا ہے۔ علم، قدرت اور ارادہ میں سب سے بڑھ کر ہوتا ہے جبکہ دیگر انسانوں کا یا تو علم ناقص یا مکمل بیان کرنا نہیں چاہتا۔

عقلی اصول و دلائل پیغمبر کے فرمان اور اللہ کی کتاب القرآن سے اخذ کئے جائیں۔ وہ دلیل یقینی ہے ظن و تخمین کی ان میں کوئی گنجائش نہیں۔ جب کہ انسانی دلائل میں کمی بیشی اور خطا و صواب دونوں موجود ہوتے ہیں۔ مصطفیٰ عبدالرزاق نے فیلسوف العرب والمسلم الثانی میں امام ابن تیمیہ سے متعلق بات کہی ہے کہ امام ابن تیمیہ عقل کو احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جس کی بناء پر انہوں نے تقلید آئمہ کو ترک کر دیا۔ اس کا مطلب یہ نہیں آپ عقل محض کو اصل سمجھتے تھے۔ بلکہ آپ کو چونکہ نقلی علوم میں تبحر علمی حاصل تھا جس کی بناء پر بہت سے مسائل میں آپ نے تقلید کو ترک کر دیا۔ تبحر علمی کی بناء پر آپ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے۔ آپ اصول و فروع میں کتاب سنت کو منج بنا تے اگر ان کی کوئی دلیل نہ ملتی تو سلف کا موقف اختیار کر کے اگر کبھی نص مل جاتی تو آپ اسی کو اختیار کرتے۔ اگر آئمہ مذاہب کی آپ نے مخالفت کی ہے تو صرف دلائل کی بناء پر۔ اسی بناء پر آپ نے کسی ایک امام کی تقلید میں مکمل طور پر بند نہیں کیا۔ جیسا کہ صحابہ میں بھی بہت سے مسائل میں اختلاف ہے۔ (۱۶۷)

### نبوت و معجزہ

متکلمین اشاعرہ میں سے علامہ باقلانی نے اشاعرہ کی نمائندگی کرتے ہوئے جن اختلافی مسائل کو اپنی مشہور کتاب ”کتاب التہید“ اور ”کتاب البیان عن الفرق بین المعجزات والکرامات والحیل والکھانۃ والسحر والنار نجات“ میں بیان کیا اور امام ابن تیمیہ نے اپنی ”کتاب النبوات“ میں ان کی تردید کی ہے۔ (۱۶۸) ان میں مشہور یہ ہیں۔

۱۔ باقلانی نے اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ نبی کے پاس اپنی نبوت کے ثبوت کی دلیل صرف معجزہ ہوتی ہے۔ جو خارق العادہ ہوتا ہے جس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اس کے علاوہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہوتی جو انبیاء کے ساتھ مختص ہو جس سے صرف نبوت کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ معتزلہ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں امام ابن تیمیہ نے دلائل کے ساتھ اپنی کتاب النبوات میں جمہور کی نمائندگی کرتے ہوئے اس کی پر زور تردید کی اور یہ ثابت کیا کہ نبوت کا ثبوت بہت سے دلائل سے ہوتا ہے۔ معجزہ من جملہ اور دلائل میں سے ایک دلیل ہوتا ہے۔

”ان دلائل ثبوت نبوة الانبياء كثيرة ومنها المعجزات“ (۱۶۹)

پھر اشاعرہ کی دو جماعتیں ہیں جو ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہیں۔ امام اشعری کا امام احمد بن حنبل کے ایک قول کے مطابق یہ مسلک ہے۔ کہ اللہ کی طرف سے پیغمبر کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور اس کی نبوت کے ثبوت کے لئے ہوتا ہے۔ اگر معجزہ نبی کے ساتھ خاص نہ ہو تو اللہ کا عجز لازم آتا ہے اور خدا کی طرف سے سچے پیغمبر کی سچائی پر کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اللہ اس پر قادر نہیں ہے۔ (معاذ اللہ) قاضی بیضاوی علامہ اسفرائینی ابن فورک ابو یعلیٰ کا بھی یہی خیال ہے جبکہ امام جوینی امام رازی اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ معجزہ کا ظہور ہوتا ہی پیغمبر سے ہے۔ کسی اور سے اس کا ظہور ہوتا ہی نہیں معجزہ بدایۃ نبی کی صداقت پر ہاتھ پر معجزہ ظاہر نہیں فرماتے ورنہ سچے اور جھوٹے نبی میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ ”یفعل اللہ کل شئی

ولو كان قبيحاً ومن ذلك اظهار المعجزة على يد الكذاب “ (۱۷۰)

ان کی اس بات میں تضاد ہے کہ ادھر معجزہ کو سچے پیغمبر کی دلیل سمجھتے ہیں۔ اور ادھر جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے ظہور کو جائز بھی قرار دیتے ہیں۔ اس لئے امام رازی اس کے برعکس فرماتے ہیں کہ معجزہ جھوٹے سے صادر نہیں ہوتا یہ صرف سچے پیغمبر کے ساتھ خاص ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سے قبیح فعل صادر نہیں ہوتا۔ اللہ اس سے پاک ہے۔

نیز یہ اس بات کے قائل ہیں کہ معجزہ پیغمبر خدا کی سچائی کی دلیل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ لازماً پیغمبر کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کوئی معجزہ اس کے ہاتھ پر نہ ظاہر فرمائیں تو اس سے خدا کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ پیغمبر کی صداقت کا اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا معجزہ خدا کی طرف سے اس کے سچے رسول ہونے کی تصدیق ہوتا ہے۔ یہ خدا کی قدرت کا نبی کے ہاتھ پر ظہور ہوتا ہے۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ خدا رسول کی تصدیق پر قادر نہیں ہے۔ قاضی بیضاوی، علامہ اسفرائینی، ابن فورک، ابویعلیٰ وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

معجزہ پیش کرنے والے پیغمبر کی سچائی کا علم امام جوینی اور رازی کے ہاں بدائتہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ نظری علم نہیں ہوتا جیسا کہ ابن فورک وغیرہ کا خیال ہے جو اس بات کو اللہ کے لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ ”يُفْعَلُ لِلَّهِ كُلُّ شَيْءٍ وَلَوْ كَانَ قَبِيحًا“ کہ اللہ ہر کام کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں حتیٰ کہ کاذب کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور بھی کر سکتے ہیں لیکن چونکہ اس سے جھوٹے اور سچے پیغمبر میں پھر کوئی فرق نہیں ہو سکتا لہذا اللہ جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر نہیں فرماتے ورنہ اللہ کی طرف سے پیغمبر کی سچائی اور تصدیق کا کوئی ذریعہ نہیں رہے گا، اور تعجیب رب لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ تو معجزہ اسی مقصد اور حکمت کے تحت ظاہر فرماتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

”اما من جوز على الله كل قبيح فقولہ باطل ومتناقض كما فعلو

اهنا“۔ (۱۷۱)

۳۔ اشاعرہ معجزہ کی تعریف کرتے ہیں ”امر خارق للعادة مقرون بالتحدي يظهر على يد بني سالم من المعارضة“ جادو وغیرہ اور معجزہ میں فرق صرف عدم معارضہ کا ہے اور صرف نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ اس پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فرق بڑا کمزور ہے مسلمہ کذاب اسود علی وغیرہ کا کوئی معارضہ نہ کر سکا حالانکہ انہوں نے جادو اور کہانت سے کام لیا تھا اور نبوت کا دعویٰ بھی کیا تھا۔ جب یہاں معارضہ نہیں تو نبی کے معجزات اور ان کے جادو وغیرہ میں کیا فرق رہ گیا لہذا معجزہ کی تعریف ایسے کی جائے ”انها مختصة بالانبياء وانها مستلزمة لصدقهم خارقة للعادة خارجة عن قدرة الانس والجن ولا يمكن ان يعارضها“ (۱۷۲)

البتہ خارقة للعادة اور عدم ممکن معارضہ یہ اس کے لوازمات ہیں حد مطابق نہیں ہے۔ یعنی کلی حقیقت نہیں معجزات سے پیغمبر کی سچائی بدیہی طور پر معلوم ہوتی ہے۔ سو یہ بات واضح ہے کہ جتنی بھی نبوت سے متعلق معجزات اور آیات ہیں وہ صرف انبیاء کے حق



میں ہیں۔ جن سے ان کی سچائی ثابت ہوتی ہے اور وہ ہوتی بھی خارق عادت ہیں جو انسانوں اور جنوں کی قدرت سے باہر ہوتی ہیں۔ نہ ان کو کوئی توڑ سکتا ہے، نہ ان کے مقابلے میں کوئی آیات پیش کر سکتا ہے۔ معجزات سے لازمی اور بدیہی طور پر انبیاء کی سچائی ثابت ہوتی ہے جیسے قرآن میں بیان کردہ معجزات شق قمر لاشی کا اڑدھابن جانا چٹان سے اونٹنی کا ٹکنا وغیرہ۔ ان آیات کو پڑھ کر ہی انسان کو فوراً یقین ہو جاتا ہے کہ اللہ نے ان شخصیات کے ہاتھ پر معجزات کا صدور ان کی نبوت کی سچائی کے لئے کیا ہے۔ بعض آیات ایسی ہیں کہ جھوٹے کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتیں۔ سوائے پیغمبر کے اس بنا پر پیغمبر کا ”انانہ“ کہنا ہی سچائی کی دلیل ہے دیکھنے والا چہرے سے دیکھ کر ہی پہچان لیتا ہے کہ یہ نبی کا چہرہ ہی ہو سکتا ہے جبکہ ساحر اور کاهن کو یہ چیز حاصل نہیں ہوتی چنانچہ پیغمبر کا پاکیزہ کردار قول و فعل میں صداقت امانت و دیانت وغیرہ اس کی دلیل ہوتا ہے۔ (۱۷۳)

بعض اشاعرہ معجزہ اور سحر میں صرف ایک فرق بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ پیغمبر چیلنج کرتا ہے جادوگر کو یہ ہمت نہیں ہوتی اگر جادوگر اپنے جادو کی وجہ سے مقابلہ کرے اور نبوت کا دعویٰ بھی کرے اللہ اسے دو طریقوں سے باطل کر دیتے ہیں۔ عمل سحر بھلا دیتے ہیں اور جادو کا توڑ کر دیتے ہیں۔ باقلانی سے دونوں میں فرق پوچھا گیا تو فرمایا کہ معجزہ اللہ کا فعل ہوتا ہے۔ خارق للعادة ہوتا ہے اور پیغمبر کا چیلنج ہوتا ہے کہ غیر پیغمبر اس طرح کر کے دکھائے۔ (۱۷۴)

حاصل کلام یہ کہ سحر اور معجزہ کسی طرح برابر نہیں ہو سکتے اور انبیاء کے معجزات کا جادو اور کہانت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بالفرض جادوگر جادو کی بنا پر مدعی نبوت ہو تو اللہ ان طریقوں سے باطل کر دیتا ہے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں تو پھر ان کے اس قول کی ”جاء على الله فعل كل شئ ولو كان قبيحاً كإظهار المعجزة على يد الكاذب“ کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ اس سے ان کی پہلی بات کی از خود تردید ہو جاتی ہے۔ اس طرح امام ابن تیمیہ نے ان کے خیالات میں جو تضادات ہیں بیان کیے ہیں۔ جیسے ایک طرف ہر کام اللہ کے لئے ممکن قرار دیتے ہیں۔ اور دوسری طرف جھوٹے کے ہاتھ پر ظہور معجزہ کے قائل ہیں یا مثلاً معجزہ تو صرف اللہ کا فعل قرار دیتے ہیں دوسری طرف کہتے ہیں ”امامافى الوجود فهو مقدور الله“ حتیٰ کہ بندے کی قدرت کو بھی غیر مؤثر قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح باقلانی کے نزدیک خارق عادت بالاجماع ولایت کی علامت ہے۔ لہذا کافروں اور جادوگروں کے ہاتھ پر بھی ظہور کے قائل ہیں۔ یہ سب تضاد ہے۔ اس طرح بعض اشاعرہ اور دیگر متکلمین کے مذہب میں معجزہ سے متعلق بہت سی قابل اعتراض باتیں ہیں۔ انبیاء کے معجزات اور جادوگروں کے جادو کو برابر قرار دینا ”معلوم الفساد بالاضطرار من دين الرسل“ بمعجزات اور جادو کو برابر قرار دینے سے انبیاء سے اعتبار اٹھ جاتا ہے۔

اگر اشاعرہ کی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ ”يسمکن للساحر ان يدعى النبوة“ کہ اپنے جادو کی بنیاد پر ساحر بھی مدعی النبوة ہو سکتا ہے اور دوسری طرف ان کا یہ قول کہ غیر نبی معجزہ ظاہر نہیں کر سکتا دونوں میں تضاد ہے کہ ایک طرف امام باقلانی فرماتے ہیں ”جو زمان تظهر المعجزات على يد كاذب اذا خلق الله مثلها على يد من يعارضه“ (۱۷۵) تو معجزات کو معارضہ بالمثل سے سلامت رہنا چاہیے حالانکہ ایسا بھی ہوا کہ جھوٹوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور خوارق عادت بھی ان سے ظاہر ہوئے نہ کوئی ان



کو روک سکا نہ کسی نے ان کا معارضہ پیش کیا۔ جیسے اسود عسی میلہ کذاب اور ہابک خرمی نے کیا اگرچہ ان کا کذاب دوسری باتوں سے ظاہر ہو چکا تھا۔ تو ان حضرات کا یہ کہنا ”ان الکذاب لایاتی بمثل هذه الخوارق“ کی کوئی حیثیت نہ رہی۔

اس کے علاوہ ان کی باتوں سے بہت سے باطل امور لازم آتے ہیں جیسے ان کا یہ کہنا:

”جَازَانِ یَا مَرَّ اللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ وَ یَنْهَی عَنْ کُلِّ شَیْءٍ“ (۱۷۶)

تو بعض اشاعرہ اس چیز کو جائز قرار دیتے ہیں کہ تمام انبیاء کے مشترک اصول (جو ہر نبی کی شریعت میں مشترک چلے آ رہے ہیں) منسوخ ہو سکتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کی بلا شرکت غیرے عبادت کرنا اب اللہ چاہیں تو شرک کی اجازت دے سکتے ہیں۔ اسی طرح برالوالدین، صدق، عدل، فواحش کی حرمت وغیرہ کو اللہ منسوخ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا اصول ہے ”جَازَانِ یَا مَرَّ اللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ“ یہ سب اللہ کی مشیت کے تحت آتے ہیں۔ اگرچہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا وقوعہ ہوا نہیں لیکن ان کا یہ خیال جمہور سلف کے خلاف ہے۔ جو ان اصولوں میں نسخ کو جائز قرار نہیں دیتے اور یہ حضرات اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ دونوں میں تجویز و عدم تجویز کا فرق ہے۔

حسن و فتح عقلی کی بنیاد پر جس کی بعض اشاعرہ (ہاتلانی وغیرہ) نفی کرتے ہیں ان کے نزدیک نبی سے کبیرہ گناہ کا ارتکاب ہو سکتا ہے۔ (معاذ اللہ) (۱۷۷)

ان کے ہاں کوئی کرامت نبی کے معجزہ جیسی نہیں ہوتی جبکہ جمہور کے نزدیک معجزہ جیسی کرامت ہو سکتی ہے جو انبیاء کی تصدیق و اتباع کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لہذا کرامت سے بھی نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔ (۱۷۸)

پھر معجزہ میں بعض اشاعرہ کا یہ شرط لازم قرار دینا کہ ”ان تكون مما ینفرد الرب بالقدرۃ علیہ“ کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے۔ جبکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ جو بھی اس کائنات میں ہو رہا ہے یا ہوا ہے یا ہو گا وہ سب خدا کی قدرت سے ہو رہا ہے اور معرض وجود میں آ رہا ہے۔ حتیٰ کہ انسان اپنے کام پر بھی قدرت نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی خدا ہی کی قدرت سے ہو رہا ہے۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں و هذا تناقض۔

اس سے امام ابن تیمیہ کی دقت نظر کا ثبوت ملتا ہے کہ متکلمین اشاعرہ کی کتب کا کتنی گہرائی سے مطالعہ فرماتے اور تنقیدی نگاہ ڈالتے تھے۔

## خلاصہ تحقیق

اپنی کتب کلامیہ بالخصوص موافقہ صریح المعقول کی روشنی میں امام ابن تیمیہ کے ہاں علم کلام کی کیا اہمیت ہے؟ آیا آپ قائل ہیں یا منکر؟ آپ نے اس سلسلہ میں تین مسائل پر روشنی ڈالی ہے جس سے آپ کا شکلم ہونا خوب واضح ہو جاتا ہے۔ قیام مصر کے دوران آپ سے سوال ہوا کہ کوئی دینی مسئلہ جس پر قرآن وحدیث سے روشنی نہ پڑتی ہو اس میں انسان غور و خوض کر سکتا ہے یا نہیں اور کہ آیا عقل سے کسی دینی مسئلے کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے؟ اور کیا قرآن کریم میں عقلی انداز استدلال پر روشنی پڑ سکتی ہے یا نہیں؟ موافقہ صحیح المنقول لصریح المعقول اور الرد علی المنطقیین کی روشنی میں اس کا حل پیش کیا جاتا ہے محقق اس نتیجے پر باسانی پہنچ سکتا ہے کہ امام ابن تیمیہ مطلق علم کلام کے مخالف نہیں نیز وہ حضرات جن سے علم کلام کی مذمت منقول ہوئی ہے وہ بھی مطلق علم کلام کی نہیں بلکہ مخصوص علم کلام کی ہے یعنی آپ محمود علم کلام کے قائل اور مذموم علم کلام کے منکر ہیں۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ دین کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں جس پر قرآن وسنت نے روشنی نہ ڈالی ہو بالخصوص ضروریات دین اور عقائد سے متعلق نہ صرف یہ کہ قرآن کریم میں اس مسئلہ کا ذکر موجود ہے بلکہ اس کے دلائل بھی ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم خود اس کی شہادت دیتا ہے:

﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (یوسف: ۱۱۱)

یہ ایسی بات نہیں جو گھڑی گئی ہو بلکہ یہ تو مصدق ہے اپنے سے پہلی کتاب کی اور اس میں تفصیل ہے ہر چیز کی اور ہدایت اور رحمت ہے جو ایمان لاتے ہیں۔

مقصود یہ کہ کتاب من اللہ مصدق اور مفصل ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ عقیدہ کی بات ہو اور قرآن نے بیان نہ کی ہو یا بیان تو کی لیکن پیغمبر اسلام نے ہم تک نہ پہنچائی ہو دونوں باتیں باطل ہیں۔ (۱) تو قرآن وحدیث کے مسائل میں غور و خوض کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ قرآن حکیم میں فکر وتدبر کرنا ضروری ہے اور غور و خوض نہ کرنے والوں کی مذمت بیان کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملک: ۱۲)

”وہ کہیں گے کاش ہم سن لیتے اور سمجھ لیتے تو ہم اہل جہنم سے نہ ہوتے۔“

عقل کو ایمانیات وعقائد و اعمال میں غور و فکر کے لئے نہ استعمال کیا جائے اور کافؤ ادلہ کو آڑ بنا کر محض تفویض اختیار کرنے کی علامہ نے سختی سے تردید کی ہے۔ تفویض یعنی الفاظ قرآن میں غور و فکر کی بجائے معانی کو اللہ کے سپرد کیا جائے تکافؤ ادلہ کا مطلب ہے عقلی دلائل میں تضاد کو بنیاد بنا کر عقلی دلیل سے کام نہ لینا۔ عقل صحیح میں تناقض وتضاد نہیں ہوا کرتا۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں۔

”اما التفویض فمن المعلوم ان الله تعالى امرنا ان نتدبر القران وحضنا

على عقله و فهمه فكيف يجوز مع ذلك“ (۲)

”جہاں تک تفویض یعنی مفہوم کو اللہ کے سپرد کرنے کا تعلق ہے تو یہ کوئی خوبی کی بات نہیں بلکہ اللہ نے ہمیں قرآن میں غور و فکر کرنے اس میں عقل سے کام لینے اور سمجھنے کا حکم دیا ہے۔ تو صرف تفویض کیسے جائز ہو سکتی ہے؟“

کہ ایک مسئلہ پر عقلی دلیل ہو بعینہ اسی مسئلے کے مخالف پر عقلی دلیل ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ ایک ہی چیز ثابت بھی ہو اور منفی بھی ہدایت والی بھی ہو اور گمراہی والی بھی۔ اس بات کی نفی قرآن حکیم میں کی گئی ہے۔ قرآن کریم میں ایسی کوئی بھی بات نہیں ہے۔

﴿الفلاتندبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ (النساء: ۸۲)  
تکافؤ اولہ قرآن وحدیث میں نہیں ہے کیونکہ تکافؤ اولہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ ہو اور قرآن کی کسی دلیل میں کوئی نقص، کمزوری یا کمی بیشی اور بگاڑ نہیں ہے، اسی وجہ سے قرآن نے تکافؤ اولہ کو کفار مکہ کی جانب منسوب کیا ہے کہ ان کے پاس کوئی عقلی متفق علیہ اساس نہیں ہے جس پر فکر کی تعمیر ہو سکے اسی وجہ سے قرآن حکیم میں آتا ہے۔

﴿انکم لفی قول مختلف یؤفک عنہ من افک﴾ (الدربیات: ۸)  
البتہ قرآن حکیم نے چند ایسی باتوں سے ضرور منع کیا ہے جن سے دلائل میں کمزوری آتی ہے۔

## ۱۔ قول بلا علم

﴿وان تقولوا علی اللہ ما لا تعلمون﴾ (الاعراف: ۳۳)

(۲) غیر حقیقی باتیں اللہ کی طرف منسوب کرنے سے

﴿ان لا تقولوا علی اللہ الا الحق﴾ (الاعراف: ۱۶۹)

(۳) بغیر کچھ جانے بوجھے بحث مباحثہ کرنے سے منع فرمایا۔

﴿ها انتم هولاء حاججتم فیما لکم علم فلم تحاجون فیما لیس لکم به علم﴾ (آل عمران: ۶۶)

(۴) حق واضح ہو جانے کے بعد جھگڑا کرنا

﴿یجادلونک فی الحق بعد ما تبین﴾ (انفال: ۶)

(۵) غلط دلائل سے کام لینا

﴿یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا به الحق﴾ (الکہف: ۵۲)

ان باتوں سے ایک شخص گمراہی کے گڑھے میں جا گرتا ہے۔ حدیث وسنت میں بھی غور و فکر کرنے سے منع نہیں کیا گیا البتہ اختلاف ڈالنے سے منع کیا گیا ہے۔ صحابہ نے قضاء و قدر پر گفتگو کرتے ہوئے قرآن کریم کی آیات کو بھڑانا شروع کیا اور اختلاف کو ابھارنے کی کوشش کی تو آپ ﷺ کا چہرہ انور سرخ ہو گیا اور فرمایا:

((أبهذا أمرتم انما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه

ببعض و انما نزل كتاب الله یصدق بعضه بعضا)) (۳)

## سلف کے موقف کی وضاحت:

بعض اسلاف سے ایسے اقوال ملتے ہیں جن میں علم کلام سے منع کیا گیا ہے جیسے امام ابو یوسف فرماتے ہیں من طلب العلم بالکلام تزدق امام شافعی نے فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا:

(۱) حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا بالجرید والنعال اور امام احمد بن حنبل کا فرمان ہے۔

(۲) ما ارتدی احد بالکلام فافهم (۳)

امام ابن تیمیہ کے خیال میں غلط فہمی کی بناء پر امام غزالی نے ان حضرات پر تنقید کی ہے جنہوں نے علم کلام کے بارے میں رائے قائم کی ہے کہ معروضی حالات کے پیش نظر کیوں علم کلام سے کام نہیں لیا جاسکتا جب میدان جنگ میں نئے نئے اسلحہ سے کام لیا جاسکتا ہے تو علم کلام سے کیوں استفادہ نہیں کیا جاسکتا۔ (۵) مگر اسلاف کا مخالفت کرنا صرف اس بناء پر ہے کہ اگر متکلمین کی اصطلاحات کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لیا اور قرآن و سنت پر پیش کیا جائے اور ان کے معانی کا تعین کر لیا جائے ورنہ یہ اصطلاحی الفاظ حق و باطل میں سے ہر ایک کا احتمال رکھیں گے۔ متکلم صرف علم کلام کی بنیاد پر خالص حق کو ماننے والا ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے جانب مخالف کا بھی احتمال ہوتا ہے لہذا قرآن و سنت پر پیش کرنا ضروری ہے جو قرآن و سنت سے نہ کھرائے وہ صحیح اور جو کھرائے وہ غلط خواہ وہ مسئلہ علم کلام کا ہو یا فقہ وغیرہ کا۔ چند ایک مثالیں یہ ہیں مثلاً احد، واحد۔ متکلمین اور فلاسفہ اس کا مفہوم لیتے ہیں کہ جس میں کسی قسم کا تعدد نہ پایا جائے حتیٰ کہ صفات سے عاری اور خالی ذات مگر قرآن اور عربی زبان میں کہیں بھی اس معنی میں یہ استعمال نہیں ہوا۔ فلاسفہ اور متکلمین تو حید ذات باری کو ان الفاظ کو اپنا مفہوم دے کر ثابت کرتے ہیں۔ قرآن حکیم میں یہ لفظ مرکب ذات کے لئے بولا گیا ہے ایک جگہ ہے۔ ﴿ذرنی و من خلقت وحیداً﴾ اس میں صفات جسم و اعراض سب تھے قرآن میں ہے وان کانت واحدة فلها النصف (النساء: ۱۱۴) ایسی عورت میں جسم صفات اعراض سب کچھ ہے۔ ﴿وان احد من المشرکین استجارک فاجره﴾ (توبہ: ۶) کلام عرب میں ایسے بسیط مجرد جو ہر کو جو صفات سے بالکل خالی ہوا احد نہیں کہا گیا یہی حال لفظ جسم، ممکن، جوہر، عرض، جہت، تجحیز وغیرہ کا ہے۔ جسم معنی میں جسد کے مترادف ہے۔

﴿وزاده بصطة فی العلم والجسم﴾ (البقرہ: ۲۴۷)

﴿واذا رایتهم تعجبک اجسامهم﴾ (المنافقون: ۴۷)

اصطلاحی معنی کے اعتبار سے جسم میں اتنی وسعت پیدا کی گئی ہے کہ آگ کے شعلوں وغیرہ پر بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے مگر لسان عرب سے اس کی تائید نہیں ہو سکی۔ (۶) اسی طرح اسلاف کے ہاں ممکن مقدور کے معنی میں ہے نہ کہ حادث کے معنی میں جو ہر قائم بالذات اور منزہ عن الصفات دونوں پر بولا جاتا ہے۔ جہت و تجحیز اگر اس میں اشارہ کرنا پایا جائے تو اللہ پر ان الفاظ کا اطلاق جائز ہوگا اور اگر گہیرنے کے معنی میں ہو تو اللہ کے لئے ان الفاظ کا بولنا جائز نہیں تو جب تک معنی کی تعیین کے لئے کسی ایسے فلسفیانہ لفظ کو قرآن و سنت پر پیش نہ کیا جائے۔ کسی لفظ کو اللہ کے لئے نفیاً یا اثباتاً استعمال نہیں کر سکتے، اسلاف کے علم کلام کی مذمت کرنے کا یہی معنی ہے۔ ورنہ مطلقاً علم کلام کے یہ حضرات مخالف نہیں۔ البتہ ان کا موقف احتیاط اور اعتدال پر مبنی ہے۔

## عقلی و نقلی دلائل میں تعارض کی صورت میں کسے ترجیح دی جائے؟

اس سوال کا جواب شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے ذرا تفصیل کے ساتھ دیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ سے پہلے کے دور میں بہت سے نئے نئے مسائل پیدا ہوئے جو فقہی بھی تھے اور عقائد کے بھی جیسے ایمان کی حدود کیا ہیں؟ مرتکب کبیرہ کا حکم، صفات باری تعالیٰ، خلق قرآن کا مسئلہ اس سے مسلمانوں میں فرقہ بندی پیدا ہو گئی، عقائد و صفات کی تعبیر و تاویل کے اعتبار سے اہل علم کی تین جماعتیں ہو گئیں۔

(۱) آئمہ سلف، جن کا موقف خالص قرآن و سنت پر مبنی اور فلسفہ سے دور تھا۔

(۲) متکلمین اور حکماء اسلام

ان حضرات نے اسلام کا دفاع ضرور کیا اور یونانی علوم و فنون کو اسلامی رنگ دیا لیکن اس کا ایک نقصان ضرور ہوا کہ عقل کو سمجھ پر اہمیت حاصل ہو گئی۔

(۳) ملاحدہ اور زنادقہ جن سے اسلام کو نقصان پہنچا انہوں نے فلسفہ و کلام کے روپ میں مسلمانوں میں ملحدانہ خیالات کو پھیلایا کیونکہ یہ حضرات تعارض کی صورت میں عقل کو ترجیح دینے کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک اس کے بغیر تقاض دو نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس خیال کی پرزور تردید کی ہے۔

چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

”اذا تعارضت الادلة السمعية والعقلية او السمع والعقل او النقل

والعقل او الظواهر النقلية والقواطع العقلية او نحو ذلك من العبارات

فاما ان يجمع بينهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان يراى

جميعا واما ان يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل“ (۷)

عقائد کا اصل مرکز سمعیات ہیں متکلمین اور فلاسفہ نے شعوری یا لاشعوری طور پر عقائد کو مرکز سے دور کر دیا اور اس سلسلہ میں تصوف کے انتہا پسندانہ افکار نے بھی اپنا کردار ادا کیا۔ فارابی اور ابن مہشر بن فاسک نے فلسفی کو انبیاء سے بھی بڑا درجہ دیا۔ ادھر بقول علامہ شیخ الاسلام ابن العربی اور الطائفی ان سے پیچھے نہیں رہے انہوں نے ”خاتم الاولیاء“ کو انبیاء سے افضل قرار دیا۔ موافقہ کے ایک مقام پر امام ابن تیمیہؒ نے عقل کو ترجیح دینے والوں میں سے امام غزالی، رازی، سہروردی، ابن رشد کے اس مسلک کے باوجود ان کی صفائی بیان کی ہے کہ ان کی نیت اسلام کو نقصان پہنچانے کی نہیں بلکہ فائدہ پہنچانے کی تھی۔ آپ فرماتے ہیں ان حضرات کی نیت پر کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ باقی جہاں تک تاویل سے کام لینے کا تعلق ہے تو مطلقاً تاویل غلط بھی نہیں ہے بلکہ بسا اوقات صرف الفاظ کی پیروی ترک کر کے عقلی تاویل و توجیہ کی ضرورت پیش آیا کرتی ہے۔ علامہ ابن رشد نے بھی فصل المقال میں اس پر نفیس بحث کی ہے صرف قرامطہ اور اخوان الصفا کے مرتبین نے اسلام کے نام پر ایک مخصوص اور متوازی نظام فکر پیش کیا ہے جس میں الفاظ، اصطلاحات اور عنوان کی حد تک تو اسلام کو استعمال کیا ہے مگر اس کی روح اساس اور اس پر مبنی نظام فکر و عمل بالکل جدا گانہ نوعیت کا ہے جہاں تک

فارابی اور ابن سینا کا تعلق ہے تو ارسطو پوری طرح ان کے ذہن پر سوار ہے جس کی وجہ سے اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ ان کی عقیدت و وابستگی کا رشتہ نسبتاً کمزور نظر آتا ہے۔ (۸)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ متکلمین ان تعارض اولہ کو سامنے رکھ کر تاویل و تعبیر کا جواز ڈھونڈتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انبیاء نے مابعد الطبیعیات سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ ظاہری اور سطحی ہے نفس الامر کے مطابق نہیں ہے۔ ابن سینا نے رسالہ اخویہ میں یہ بات کہی ہے۔ آگے ان لوگوں کے پھر دو گروہ ہیں ایک یہ کہ انبیاء ہر حقیقت نفس الامر کو جانتے ہیں لیکن عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر انہیں بیان نہیں کرتے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ انبیاء ظاہر بین ہی ہوتے ہیں ان کی اپروچ حقیقت تک نہیں ہوتی بلکہ حکماء میں یہ قابلیت ہوتی ہے۔ پھر تاویل سے کیا مراد ہے؟ امام صاحب اس سے تفسیر مراد لیتے ہیں جبکہ دوسرے فلسفہ زدہ متکلمین کہتے ہیں کہ ظاہری معنی کو چھوڑ کر خود ساختہ معانی کی طرف پھیر دیا جائے۔ اس بارے میں تعارض اولہ کی تین صورتیں ممکن ہیں۔ (۹)

(۱) حقیقتاً تعارض ہو۔ تعارض کی چار صورتیں ہیں۔ دونوں قطعی، دونوں ظنی، سمعی قطعی، عقلی ظنی یا عقلی قطعی اور سمعی ظنی پہلی صورت میں تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دونوں ظنی ہوں تو قرآن و شواہد کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اور دلیل سمعی کو قطعی قرار نہ دینا جہالت ہے کیونکہ عقلی دلیل بھی تو قطعی نہیں ہو سکتی جبکہ سمعی قطعی ہوتی ہے جیسے عبادت کی فرضیت، فواحش و ظلم کی حرمت۔ تو دونوں کے دلائل میں قطعیت کو دیکھیں گے۔ مطلقاً عقلی دلیل کو اصل قرار نہیں دیں گے۔ اگر دین کو عقل ہی پر مبنی قرار دیں تو دین از خود قابل اعتراض ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم ایک چیز جانیں گے تو وہ چیز نفس الامر میں ثابت ہوگی۔ حالانکہ ہمارے علم اور عقل پر مبنی نہیں شرعی حقائق خارج اور نفس الامر میں بغیر کسی چیز پر موقوف ہوئے پائے جائیں گے۔ جیسے صانع کا وجود رسول کی رسالت وغیرہ ہم ہوں یا نہ ہوں خدا ہے اور واحد ہے، اور رسول، رسول ہے۔ اللہ کے لئے صفات کا ثبوت ہر حالت میں ہے ہم سمجھیں یا نہ۔ یہ ہمارے علم و عقل کے تابع نہیں اور اگر عقل سے مراد قوت غریزی ہو یا علوم و فنون یا عقلی قوت یا ملکہ۔ ظاہر ہے قوت غریزی اور ملکہ دینی حقائق کی بنیاد نہیں بن سکتے۔ دونوں سب کے لئے برابر اور غیر جانبدار ہیں اور عقلی علوم و فنون میں سے سب کا تعلق دین کے ساتھ نہیں تو یہ دین کے لئے مبنی کیسے بن سکتے ہیں نیز پورے قرآن و حدیث میں ایسی عقلیات کا تذکرہ تک نہیں جن پر سمعیات کو موقوف ٹھرایا گیا ہو۔ جیسے جسم، جہت، حمیز، ممکن وغیرہ ایک شخص سادہ طریقہ سے صانع اور اس کی وحدانیت کو مانتا ہے عقلیات کو جانتا تک نہیں تو امام رازی اس کو مسلمان کہتے ہیں کافر نہیں۔ اسی طرح صفات، باری تعالیٰ کے لئے بہر صورت ثابت ہیں۔ اگرچہ بظاہر تجسیم لازم آئے تو جیسے حکماء تجرید کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ وہ عاشق بھی ہے معشوق بھی اور عشق بھی۔ عاقل بھی ہے معقول بھی اور عقل بھی اس سے تجسیم لازم نہیں آتی تو علیم بعلم قدیر بقدرت سے تجسیم کیسے لازم آ سکتی ہے۔ نیز سمعیات میں قطعیت ہی قطعیت ہے اور عقلیات میں تعارض اور اختلاف ہی اختلاف ہے کیونکہ عقل سب کی برابر نہیں۔ اس وجہ سے بہت سی باتوں میں دو افراد میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی رو بہت باری تعالیٰ کو تسلیم کرتا ہے کوئی نہیں۔ صفات تجلی الہی ہیں یا مستقل اسی طرح اور بہت سے مسائل جبکہ سمعیات میں اختلاف و تعارض نہیں ہو سکتا۔

(۸) الموافقة ۱/۱، مجموعة الرسائل الكبرى ۱/۱۶۱

(۹) مجموع، رسالہ الفرقان، ۱۱۰



لقلوللآل:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء: ۵۹)

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ۲۱۳)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں قرآن وحدیث کا جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے کوئی بات عقل کے خلاف نہیں پائی کیونکہ

”ان الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمجارات العقول فلا يخبرون

بما يعلم العقل انتفاله بل يخبرون بما يعجز العقل من معرفته“ (۱۰)

ایسے مدعیین عقل کی کمزوری یہ ہے کہ اپنے آئمہ کی کوئی بات اگر کہیں غلط اور خلاف عقل دیکھتے ہیں تو اس کو غلط کہنے کی بجائے اس میں تاویل کرتے ہیں یا خاموشی اختیار کرتے ہیں اور جب معاملہ دین کا آجائے تو اعتراضات شروع کر دیتے ہیں اور پھر یہ عقلیات کے قائل ان میں سب سے یقینی بات مثلاً ریاضی ہے لیکن اس میں بھی کتنا اختلاف ہے۔ بطلموس کی مشہور کتاب الجہلی جو ریاضی ہی کے نتائج پر مبنی ہے کیا ساری کی ساری صحیح مستند اور قطعی ہے؟ اس کے کئی مقدمات بحث طلب ہیں اور کئی ایسے ہیں جو صراحتاً غلط اندازوں پر مبنی ہیں۔ ریاضی کے بعد طبیعیات کا درجہ ہے اس میں بھی اختلاف آراء کا ایک طوفان برپا ہے۔ مثلاً جسم کی حقیقت کیا ہے کوئی اسے مادہ و صورت سے مرکب مانتا ہے، کوئی اجزائے لایتجزی سے پھر یہ اجزاء لایتجزی کیا ہیں؟ جو ہر فرد کیا ہے؟ اس کے بارے میں کوئی واضح فیصلہ نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ امام موصوف نے شہرستانی رازی اور ابن ابی الجعد کا اعتراف عجز نقل کیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ امام رازی کے الفاظ اس طرح نقل کرتے ہیں۔

”من ذا الذي وصل الى هذا الباب او ذاق هذا الشرب“ (۱۱)

یہ علوم عقلیہ کی نارسائی ہی تو تھی جس نے غزالی جیسے ذہین کو مجبور کیا وہ فلسفہ و عقل سے دست بردار ہو کر تصوف و کشف میں پناہ ڈھونڈی، پھر آخر میں اس کو بھی چھوڑ کر ریاض سنت میں پناہ حاصل کی اور موت بھی ایسے عالم میں آئی کہ آنکھیں صحیح بخاری کے ابواب و روایات سے کسب فیض کر رہی تھیں۔ حاصل کلام یہ کہ سمعیات اور عقلیات میں اگر تعارض ہو جائے تو سمعیات کو ترجیح دی جائے گی نہ کہ عقل کو کیونکہ عقل کی بناء اختلافات پر ہے، درحقیقت عقل دو طرح کی ہے عقل معقول، عقل غیر معقول جہاں بھی تعارض ہو گا ان دونوں میں ہوگا نہ کہ سمعیات میں کیونکہ اللہ و رسول کی کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف ہو اور یا تعارض کسی موضوع روایت کی بناء پر ہوگا جبکہ قرآن و سنت میں کوئی ایسی خامی نہیں، یہ اللہ کا کلام جبرائیل کے ذریعے پیغمبر اسلام پر اور ان کے ذریعہ تمام انسانوں تک پہنچا ہے اس میں عقل کے خلاف کوئی بات نہیں ہو سکتی اور ایمان وہ قابل قبول ہے جو غیر مشروط ہو یہ نہیں کہ ایمان اس شرط پر لایا جائے کہ عقل سے ٹکراؤ نہ ہو۔ عقل کا زیادہ سے زیادہ کام یہ ہے کہ وہ اللہ کی رسول کی بات سمجھ لے اور جو سمعیات عقائد و تصورات کا نقشہ مرتب کر دیں تو اس میں مناسب رنگ بھرے۔

## قرآنی منہاج کی نشان دہی:

تیسرا سوال کہ آیا قرآن نے بھی کسی استدلال اور منہاج کی نشاندہی کی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے۔ قرآن حکیم نے اس سلسلہ میں اصل چیز عدل کو قرار دیا ہے اگر مقدمات کی ترتیب وغیرہ میں عدل ہے تو نتیجہ صحیح ورنہ غلط نکلے گا۔ اس آیت میں اسی طرف اشارہ ہے۔

﴿اللّٰهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ (الشورى ۴۲: ۱۷)

لہذا قرآن حکیم بھی استدلال کیلئے بہترین ”میزان“ اور کسوٹی ہے۔ دوسرے نمبر پر قرآن حکیم مسئلہ سے کام لیتا ہے۔

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (روم ۳۰: ۵۸)

اور قرآن کریم اس قانون سے بھی کام لیتا ہے کہ دو متماثل چیزوں کا حکم ایک اور دو متفرق چیزوں کا حکم جدا جدا ہے۔

﴿إِنَّمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (السجده ۳۲: ۱۸)

اس کے علاوہ ”برہان اولیٰ“ بھی قرآن حکیم کا ایک منہاج اور طرز استدلال ہے یعنی تمام خوبیاں جو انسانوں کیلئے باعث فضیلت و کمال ہیں اللہ کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہیں اور وہ تمام عیوب جن سے انسان بچنا چاہتا ہے وہ خدا کی طرف بھی منسوب نہیں کئے جاسکتے۔

﴿وَيَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (النحل ۱۶: ۵۷)

برہان اولیٰ کا دوسرا اطلاق یہ ہے کہ جب ایک حقیقت اور اس کے امکان کو بذریعہ مشاہدہ تسلیم کر لیا جائے تو اس کے اعادہ کو تسلیم کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی۔ قولہ تعالیٰ:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ﴾ (یسین ۳۶: ۸۱)

نیز فواصل القرآن اور اقسام القرآن جن کی مولانا محمد حنیف ندوی نے نشاندہی کی ہے اور اپنی کتاب ”مسئلہ اجتہاد“ میں کچھ ارشادات فرمائے ہیں۔ یہ بھی قرآن میں دلائل کا ایک انداز ہے۔

## عقل و نقل کی حیثیت

امام ابن تیمیہ مطلقاً عقل کو نقل پر ترجیح نہیں دیتے اگر کسی دو اعتقادی مسائل کے عقلی و نقلی دلائل میں تعارض درپیش ہو تو محض عقلی علم کلام کے بل پر متکلمین اصول الدین کا انکار کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ایسے لوگوں کی امام صاحب خوب تردید کرتے ہیں جنہوں نے اصول دین میں باطل مسائل اور دلائل کو داخل کیا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”أما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذالك من اصول

الدين وان دخلت فيه مثل هذه المسائل والدلائل الفاسده. (۱۲)

چنانچہ نقلی صفات اور نقلی تقدیر اور حدوث عالم پر حدوث اعراض سے استدلال جو اعراض، اجسام کی صفات اور اس کے ساتھ قائم ہیں، ان کے بارے ان کے عقلی دلائل میں خود تناقض اور تعارض موجود ہے اور ان کی باتوں کا توڑ خود ان کے دلائل سے ہوتا ہے

جیسے نفی صفات اور نفی افعال۔ اسلاف نے ایسے علم کلام کی مذمت کی ہے جو کتاب و سنت کے مخالف ہے۔ اس سے ایمان ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں متکلمین اس فن میں جو الفاظ استعمال کرتے ہیں جیسے توحید، تنزیہ، تشبیہ اور تجسیم۔ یہ تمام فرقوں میں مشترک ہیں۔ لیکن ہر فرقہ ان الفاظ کا ایسا مفہوم مراد لیتا ہے جو دوسرا نہیں لیتا۔ ایک فرقہ جو مفہوم مراد لیتا ہے دوسرا فرقہ اس کے برعکس مراد لیتا ہے۔ جیسے معتزلہ کا فرقہ جمہیہ توحید و تنزیہ سے مراد تمام صفات کی نفی اور تشبیہ تجسیم سے صفات کا اثبات مراد لیتے ہیں حتیٰ کہ جو کہتے ہیں ان اللہ قدیر یا یہ کہ وہ علیم ہے اسے مشبہ اور مجسمہ قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ صفاتیہ توحید و تنزیہ سے مراد صفات خبریہ کی نفی اور تجسیم و تشبیہ سے صفات خبریہ کا اثبات مراد لیتے ہیں اور فلاسفہ معتزلہ سے بھی بڑھ کر اللہ سے صفات کی نفی کو توحید سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات سے سلبی اور اضافی یا دونوں سے مرکب مراد ہیں۔ جبکہ اتحادیہ فرقہ توحید باری سے مراد وجود مطلق لیتا ہے۔ (۱۳)

امام موصوف فرماتے ہیں کہ اسلاف توحید سے وہی مراد لیتے ہیں جس کا ذکر اللہ نے قرآن حکیم میں کیا اور یہ مفہوم بالکل ان معانی سے مختلف ہے جو متکلمین اور فلاسفہ مراد لیتے ہیں اور اسلاف کے ہاں توحید فی العمل اور توحید فی القول ہے تو توحید فی العمل سے مراد خالق کی عبادت کرنا ہے اور کسی کی نہیں اور توحید فی القول سے مراد اس تمام پر ایمان لانا ہے جو اللہ اور اس کے رسول نے بیان کیا ہے۔ اسلاف کے کلام میں کہیں بھی ان الفاظ کا تذکرہ نہیں ملتا۔ جو انہوں نے گھڑے ہیں۔ مثلاً توحید سے نفی صفات کہیں مذکور نہیں۔ تجسیم نفیاً و اثباتاً قرآن میں موجود نہیں اور تنزیہ سے صفات خبریہ کی نفی کہیں موجود نہیں۔ تشبیہ کا لفظ اسلاف کے کلام میں ضرور موجود ہے جس کا مفہوم اللہ کا مخلوق کے متماثل ہونا ہے لیکن قرآن وحدیث میں آمدہ صفات کی نفی کے بغیر یہ صفات جس طرح اللہ کے لئے ثابت ہیں۔ اسی طرح مخلوق کے لئے بھی ثابت ہیں اور جیسے مخلوق کے لئے ثابت ہیں، اس طرح اللہ کے لئے ثابت نہیں ہیں۔

”فہو لیس کمثلہ شئی لافی ذاته ولا فی صفاتہ“ (حوالہ گزر چکا ہے)

صفات جن میں محض لفظی اشتراک ہے حقیقت مختلف ہے مثلاً لفظ قدرت ہے یہ لفظ اللہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے اور بندوں کے لئے بھی لیکن مخلوق کے لئے محدود ہے جبکہ اللہ کے لئے غیر محدود اور مخلوق کی قدرت خالق سے حاصل ہوتی ہے اس طرح وجود میں ہر چیز سے مختلف ہے۔ جمادات کا وجود مختلف ہے انسان کے وجود سے اور وجود انسانی مختلف ہے واجب الوجود سے اور واجب الوجود سے ممکن الوجود مختلف ہے البتہ ذہنی مفہوم کے اعتبار سے اشتراک ہے حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے نہیں اسی طرح صفات اگرچہ دونوں میں مشترک ہیں مگر اللہ پر اس کی شان کے لائق اور مخلوق پر اس کے مطابق صادق آتی ہیں جیسے علم مخلوق کے لئے وہ اور ہے اور اللہ اس سے منزہ ہے اور اللہ کے لئے علم ہے کما یلیق بشانہ۔ اسی طرح حیات اللہ کے لئے بھی ہے اور مخلوق کے لئے بھی۔

### عقل و نقل میں کس کو ترجیح دی جائے؟

اس زمانے میں ایک اہم سوال یہ تھا کہ اگر عقل اور نقل میں تعارض ہو تو کس کو ترجیح دی جائے۔ امام رازی اور ان کے پیروؤں نے کتاب و سنت کے ان ارشادات کے متعلق جو زیادہ تر عقائد کے بارے میں آئے ہیں۔ یہ کلی قانون بنایا تھا کہ جب عقل اور نقل یا قواطع عقلیہ اور نظائر یا عقلی اور سمعی دلائل کے درمیان تعارض ہو تو عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی اور نقل میں تاویل کی جائے

گی کیونکہ اگر تو ظاہر ہے تو ان سے دونوں معنی نہیں لئے جاسکتے ان دونوں کے درمیان مطابقت دینی جمع بین المتضامین کے مترادف ہوگی اور یہ محال ہے یا یہ کہ نقل کو عقل پر ترجیح دی جائے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ نقل عقل کی فرع ہے اور عقل نقل کی اصل ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اصل کو فرع پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ اس بناء پر لامحالہ عقل ہی کو نقل پر ترجیح دینی ہوگی اور نقل میں تاویل کرنی پڑے گی اور اگر تاویل ممکن نہ ہو تو ایسی آیتوں اور حدیثوں کو متشابہات قرار دے کر ان کے معانی کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے سپرد کر دیا جائے گا۔

امام ابن تیمیہ نے اپنی مشہور کتاب ”درء تعارض العقل والنقل“ میں اس مسئلہ پر اٹھارہ صورتوں سے بحث کی ہے اور اس قانون کلی کو غلط قرار دیا ہے۔ انہوں نے یہ لکھا ہے کہ انسانی عقل کو نقل صحیح پر ترجیح نہیں دی جاسکتی کیونکہ انسانی عقل کا ایک معیار نہیں ہے بعض کی عقلیں دوسروں کی عقل کے مطابق نہیں ہوتیں اس سلسلہ میں انہوں نے کئی مثالیں دی ہیں۔ (۱۴) ایک جگہ لکھا ہے کہ عقل سلیم نقل صحیح کی ہرگز مخالف نہیں ہو سکتی۔ ہمیں درحقیقت سمجھ و عقل کی اصطلاحات سے دھوکہ دیا جا رہا ہے۔ امام موصوف کا کہنا یہ ہے کہ ہم جو مذہبی باتوں پر یقین رکھتے ہیں اور ان پر عمل کرتے ہیں وہ سمعی دلائل کی بناء پر نہیں بلکہ شریعت کی بناء پر ہے۔ اس صورت میں یہاں عقل اور نقل کے تعارض کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ عقل شریعت کی تابع ہے جس سے کسی کو انکار کی گنجائش نہیں۔

### فلاسفہ و متکلمین کے طریقہ استدلال کی خامیاں

امام ابن تیمیہ نے شیخ ابو نصر فارابی، بوعلی سینا، امام ابو حامد الغزالی، امام فخر الدین رازی وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں۔ ان لوگوں نے وجود باری کو ترکیب اجسام، واجب الوجود اور ممکن الوجود کے عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ امام موصوف نے بتایا کہ ان کے طریقہ ہائے استدلال یقیناً بہم نہیں پہنچا سکتے، ان کے مقابلہ میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایمان بخش ہے۔ انہوں نے جا بجا امام غزالی اور امام رازی کی بیجا تاویلوں پر بھی جرح کی ہے جو انہوں نے قرآن مجید کی بعض آیتوں کی تفسیر میں اختیار کی ہے۔ (۱۵)

### ایک غلط نقطہ خیال کی تردید

شیخ بوعلی سینا اور بعض فلاسفہ و متکلمین کا یہ خیال تھا کہ قرآن مجید اور حدیث نبوی میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق جو ارشادات آئے ہیں ان کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ ان میں عوام کی سمجھ کے مطابق گفتگو کی گئی ہے۔ چونکہ عوام خدا کو آسمان پر مقیم سمجھتے تھے اور اس کے متعلق عام انسانی تصورات رکھتے تھے اس لئے انہی کے خیال کے مطابق ان سے گفتگو کی گئی ہے ورنہ حقیقت تو وہ ہے جس کو آگے چل کر ان فلاسفہ و متکلمین نے واضح کیا ہے اس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اور انبیاء نے اور خاص کر آنحضرت ﷺ نے عباد اور جان بوجھ کر عوام کو غلط فہمی میں رکھا۔ امام ابن تیمیہ نے اس غلط نقطہ خیال کی سخت تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ درحقیقت یہ انبیاء کی کلی تبلیغ رسالت پر ایک بد نما الزام لگانا ہے جس کی جسارت کوئی معقول اور سلیم الطبع مسلمان نہیں کر سکتا۔ (۱۶)

### شیخ الاسلام کی مساعی اور کارناموں پر مجموعی تبصرہ

عقائد کے باب سے لے کر چھوٹے بڑے تمام امور میں امت اسلامیہ کی دائمی رہنمائی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ

اور صحابہ کرام کی حیاتِ طیبہ میں ہے۔ اسلامی معاشرہ کو غیر اسلامی تہذیب و تمدن و افکار سے بچانے کی فکر خلفائے راشدین سے لے کر ائمہ اسلام تک اکثر و بیشتر علماء کو رہی ہے۔

یہ امر حقیقی نہیں کہ فتوحات کی کثرت اور اسلامی حکومت کے پھیلاؤ کے نتیجے میں جب مسلم اور غیر مسلم تہذیبوں کا اختلاط ہوا تو مسلمانوں کا ایک طبقہ یونانی علوم و افکار سے روشناس ہوا جس کے نتیجے میں بہت سے تہذیبی مسائل نے جنم لیا۔

ایک وقت ایسا آیا کہ امت اپنے زوال کے ایام میں بہت سے مسائل میں غیر قوموں کے عقائد و تہذیب سے متاثر ہو گئی۔ شیخ الاسلام نے اس حساس موضوع پر قلم اٹھایا اور اس موضوع پر ایک بے مثال کتاب ”اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم“ کے نام سے تصنیف فرمائی۔ جس میں آپ نے مسئلہ صحبہ بالکفار و المشرکین و اہل الکتاب کو دلائل عقلیہ و نقلیہ سے اس طرح واضح کیا کہ ہر مسلمان اس سے عظیم دینی و دنیاوی فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ مجموعی طور پر مسلمان دیگر غیر مسلم اقوام و مل کی تہذیب و تمدن سے کافی حد تک متاثر تھے (بالخصوص ہندو پاکستان کے مسلمان جنہیں برطانوی استعمار کے دور میں مغربی تہذیب کی زبردست یلغار کا بھی سامنا کرنا پڑا، بعد میں مختلف اسباب و عوامل کے نتیجے میں اس مسئلہ میں مزید نزاکت پیدا ہوئی۔ مسئلہ صحبہ کی اہمیت اور اسلامی تشخص کی بقاء و حفاظت ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جو مسلمان علماء و مفکرین کو دعوت فکر و عمل دیتا ہے۔

موجودہ دور میں بھی مسلمانوں کے ملی وجود و تشخص کا مسئلہ کافی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ شیخ الاسلام کی تحریروں میں بھی ہمیں ایسا مواد ملتا ہے جس سے ہم ملی وجود کے تحفظ کی اہمیت اور اس کے وسائل کا بخوبی ادراک کر سکتے ہیں۔

فلاسفہ، متکلمین اور صوفیاء کے افکار کی تردید

شیخ الاسلام نے اپنی جملہ تالیفات میں اصول اسلام کی تشریح اور مذہب سلف کی وضاحت کے ساتھ اسطر اذ مختلف مذاہب فکر کے علماء اور ان کی آراء کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن فلسفہ و منطق اور علم کلام کے باب میں مستقلاً بہت ساری تصنیفات چھوڑیں اور امت اسلامیہ کا صراط مستقیم سے انحراف کا اصلی سبب یہی تھا کہ عجی فلسفیانہ علوم و افکار بالخصوص ابن رشد، امام غزالی و دیگر مسلمان مفکرین کی کوششوں سے ارسطو اور ابن سینا کی منطق کا عمل دخل علوم اسلامیہ میں اس طرح ہو گیا کہ آج تک یہ خلط بحث مستقل و ردی کی صورت میں موجود ہے۔

سنی مکتب فکر کے صوفیاء جو مختلف نسبتوں سے اسلامی طبقہ میں عزت و شہرت کا مقام حاصل کئے ہوئے تھے۔ اس میں امام غزالی، قشیری اور تیسری صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک کے بہت سے علماء و مشائخ ہیں۔ شیخ الاسلام نے ان کے افکار پر بھی تنقید کی۔ اس سلسلے میں آپ کی کتاب ”الاستقامة“ اہم مرجع کی حامل کتاب ہے۔

مجدد صوفیاء کے گروہ نے جس کی قیادت اخوان الصفاء، ابن عربی، ابن سبعین، ابن الفارض، تلمسانی وغیرہم نے کی ہے، اس طبقہ کا اسلامی عقائد و سلوک پر بڑا گہرا اثر تھا۔ شیخ الاسلام نے ان کے وحدۃ الوجود و اتحادی افکار کے رد و ابطال پر بعض کتابیں چھوڑیں اور بعض کامیاب مناظرے اس وقت کے اکابر صوفیاء سے کئے۔

اسی طرح سے ابنِ فورک، رازی اور ابنِ سینا وغیرہ کی مؤلفات سے اسلامی فکر میں بھی مسائل درآئے تھے اس پر بھرپور تنقید کی۔ اس سلسلے کی سب سے مشہور کتاب ”اساس التقییس“ ہے اور دوسری اہم تصنیف ”درء تعارض العقل والنقل“ اور ”تلخیص الحجۃ“ ہے۔



## تاتاریوں اور روافض کے خلاف جہاد

شیخ الاسلام نے ۶۶۱ھ میں آنکھ کھولی۔ اس سے چند سال قبل ۶۵۶ھ میں فتنہ تاتار نے اسلامی دار الخلافہ کو تباہ و برباد کر کے عالم اسلام میں جو تباہی و بربادی پھیلائی اس نے قیامت صغریٰ کا منظر پیش کر دیا۔ کم سنی ہی میں آپ کے خاندان اور شہر والوں نے تاتاریوں کے خوف سے دمشق کی طرف ہجرت کی۔ اس ماحول میں شیخ الاسلام کی پرورش ہوئی اور ایک وقت آیا کہ آپ نے امت مسلمہ کو تاتاریوں کے خلاف جہاد پر اکسایا بلکہ آگے بڑھ کر اس کی قیادت بھی کی اور آپ کے جھنڈے تلے امت اسلامیہ نے یہ معرکہ جیتا اور تاتاریوں نے پسپائی اختیار کی۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح و کامرانی سے سرفراز فرمایا۔

اس طرح بعض علاقوں کے شیعوں کے خلاف مسلح کارروائی میں بھی آپ اور آپ کے اصحاب و تلامذہ نے اہم کردار ادا کیا۔ اس طرح اسلام کے دشمنوں کا قلع قمع ہوا۔

## امام ابن تیمیہ کے افکار سے استفادہ

اس وقت دنیا میں ہر طرف مغربی الحاد و بے قیدی کارونارویا جارہا ہے اور اس کے سیلاب میں اسلام کے بہہ جانے کا خطرہ محسوس کیا جا رہا ہے لیکن کیا واقعی اسلام کو مغربی خیالات سے کوئی خطرہ لاحق ہے؟ میرے خیال میں بالکل نہیں۔ اسلام کو آج تک بیرونی قوتوں سے عام اس سے کہ مادی ہوں یا ذہنی نقصان نہیں پہنچا اور نہ آئندہ پہنچ سکتا ہے۔ کیونکہ وہ دین فطرت ہے اور اس کی بنیادیں حق کی ٹھوس چٹان پر قائم ہیں۔ البتہ جو کچھ نقصان پہنچ چکا ہے اور جس کا آئندہ اندیشہ ہے وہ اندرونی فساد ہے نہ کہ بیرونی حملہ۔ تاریخ سے ثابت ہے کہ مسلمان ہمیشہ خود ہی اسلام کے دشمن بنے ہیں اور اپنے ہی ہاتھوں سے اس کی عمارت ڈھاتے رہے ہیں۔ خود نبی ﷺ نے اس بد نصیبی کی پیشین گوئی کر دی تھی چنانچہ امام مسلم و اصحاب سنن نے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

”خدا نے میرے لئے زمین سمیٹ دی اور میں نے اس کا مشرق و مغرب دیکھ لیا (باطنی و روحانی طور پر) مجھے سرخ و سفید (سونا چاندی) دونوں خزانے بخش دیئے گئے۔ میں نے خدا سے التجا کی کہ میری امت کو قحط سے ہلاک نہ کرے اور اس پر خود اس کے اپنے سوا کسی غیر کو مسلط نہ کرے جو اس کا ملک اس سے چھین لے۔ خدا نے جواب دیا کہ اے محمد ﷺ! جب میں فیصلہ کرتا ہوں تو وہ نالا نہیں جاسکتا میں نے تیری التجا منظور کر لی کہ تیری امت کو قحط سے ہلاک نہ کروں گا اور اس پر خود اس کے اپنے سوا کسی غیر کو مسلط نہ کروں گا، جو اس کا ملک اس سے چھین لے اگرچہ ساری دنیا بھی اس ارادے سے اس کے خلاف جمع ہو جائے یہاں تک کہ تیری امت خود باہم ایک دوسرے کو ہلاک کرنے اور قید کرنے لگ جائے۔“ (۱۷)

جیسا کہ موجودہ حالات میں جو کچھ کفار یہود و ہنود نے کیا وہ سب اپنوں ہی کا کیا دھرا ہے ورنہ کفار میں یہ جرأت نہیں ہو سکتی۔ کفر و شرک اسلام و توحید کے مقابلہ میں کمزور رہا ہے اور رہے گا۔ ان اللہ موہن کید الکافرین اور ضعف الطالب والمطلوب، اس پر شاہد ہیں۔



وہ گھن جو صدیوں سے دین الہی کی بنیادیں اکھاڑ رہے ہیں، دو قسم کے ہیں علمائے سوء اور مدعیان تصوف، علمائے سوء کا جہود اور تقلید و دین فروشی اور مدعیان تصوف کا شرک و بدعت و نفس پرستی یہی وہ جراثیم ہیں، جنہوں نے اسلام کو اس حال میں کر دیا ہے کہ اسے پہچانا مشکل ہو گیا ہے اور مسلمانوں کی حالت ایسی بنادی ہے کہ نگ انسانیت و شرافت اور مضحکہ خیز اقوام ملل ہو گئے ہیں۔

طویل غور و خوض کے بعد پوری دیانت داری و ذمہ داری کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ مغربی افکار سے اسلام کو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا البتہ اسلام اور مسلمانوں کی بربادی جس چیز سے مکمل ہو رہی ہے وہ صرف علماء سوء اور نام نہاد صوفیوں کے فتنے ہیں۔ بد قسمتی سے ہم میں اخلاص کی بہت کمی ہو گئی ہے، اس لئے سرداری کے بھوکے چالاک لوگ مغربی افکار کے وہی خطروں سے مصنوعی جنگ میں مصروف ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اس فرضی جنگ سے اسلام کو مطلقاً فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ اگرچہ ان اشخاص کو ذاتی منافع اس سے حاصل ہو رہے ہیں اگر ان لوگوں میں اسلام اور مسلمانوں کا درد ہوتا تو اس بازی گری کو چھوڑ کر جہود و تقلید اور شرک و بدعت پر اعلان جنگ کر دیتے جس سے واقعہً اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت ہو سکے مگر وہ ایسا نہیں کرتے کیونکہ علماء سوء اور نام نہاد صوفیوں کا عوام پر بہت زبردست اثر ہے اور ان کی مخالفت کر کے کوئی شخص یہی نہیں کہ سرداری حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ذلت و رسوائی سے بھی بچ نہیں سکتا۔ کافر اور ملحد یہ دو خطاب ہیں جو فوراً اس بارگاہ رسالت سے مل جائیں گے۔ جھوٹی سرداری کے بھوکوں سے کچھ کہنا فضول ہے لیکن جو لوگ سچا اسلامی درد رکھتے اور حقیقی اصلاح چاہتے ہیں ان سے پوری قوت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ خود غرضیوں کے شور و غل سے دھوکہ نہ کھائیں۔ اسلام اور مسلمانوں کے لئے کوئی مہلک بیرونی خطرہ درپیش نہیں ہے۔ البتہ وہ اندرونی خطرہ ہے جو تمام سابق بربادیوں کا اصلی سرچشمہ ہے اور اگر اسے بھی دفع نہ کیا گیا تو عنقریب بربادی پیدا کر دے گا۔

### بہترین تدبیر

میرے علم و دانست میں اس اندرونی خطرے کا مقابلہ جن ہتھیاروں سے کیا جاسکتا ہے۔ ان میں ایک نہایت کارگر ہتھیار شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے علوم و معارف کی مسلمانوں میں اشاعت ہے۔ اسلام کی پوری علمی و اصلاحی تاریخ میں ان جیسی دلیری و کامیابی سے کسی شخص نے شرک و بدعت کا مقابلہ نہیں کیا وہ صحیح معنی میں متکلم و مجدد اسلام تھے اور بلا مبالغہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اسلام کی گرتی ہوئی عمارت از سر نو قائم کر دی تھی۔

### ابن تیمیہؒ کی عظمت

اس حقیقت کا اعتراف مسلمان مؤرخین ہی نے نہیں یورپین مستشرقین نے بھی کیا ہے۔

جرمن علامہ Shriener لکھتا ہے۔

”اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ عظیم الشان تحریک ابن تیمیہؒ سے شروع ہوئی اور جس میں اسلام کے اصلی و حقیقی رجحانات پوری طاقت سے ظاہر ہوئے۔ اس نے ان کثیر اندرونی و بیرونی خطروں کے مقابلے میں اسلام کی خود اعتمادی کا زبردست ثبوت پیش کیا ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں اسلام کے وجود کو بہت سے خطرات لاحق تھے۔ صلیبی جنگوں اور تاتاری یلغاروں نے مسلمانوں کی قوت کو مفلوج اور ان کی خود اعتمادی کو بہت مضحل کر دیا تھا۔ اشعری اصول و عقائد کا آئینہ نہیں ہو سکتے تھے۔ صوفیوں کا عقیدہ ہمہ اوست

مسلمانوں کے اخلاق کو کمزور کرنے والا ثابت ہوا تھا۔ اسلامی دنیا میں ولی پرستی محمد ﷺ کی تعلیمات کے ساتھ لگا تار متصادم تھی۔ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ کا ظہور، توحید کا اعلان جس کے وہ علمبردار تھے ایک اہم تاریخی واقعہ ہے۔ میں یہ تسلیم کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ اپنی دعوت کی ذمہ داریاں اٹھانے کی پوری قابلیت رکھتے تھے وہ بڑے پرجوش و سرگرم تھے۔ انہوں نے بڑی مردانگی کے ساتھ اپنے عقائد کا اعلان کیا، ایسا اعلان جو عظیم خیالات کے زیر اثر ہی انسان سے ممکن ہے۔“

یہی عالم ایک دوسری جگہ لکھتا ہے کہ اسلام رومن کیتھولک مسیحیت کی طرح ہو گیا تھا مگر ابن تیمیہؒ نے اس کی از سر نو تجدید کر دی۔ مسلمان مصنفین میں یہ خصوصیت سب سے زیادہ شیخ الاسلام کو حاصل ہے کہ ان کے مباحث جدت اور زندگی سے لبریز ہیں۔ (۱۸)

### ابن تیمیہؒ کی اصلاحی تحریک

امام ابن تیمیہؒ کی اصلاحی تحریک کا بھی اصلی مقصد یہی تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کو علماء سوء کے جمود و تقلید اور مدعیان تصوف کے شرک و بدعت سے نجات دلائی جائے اور باطل فلسفہ و علم کلام کو ترک کر کے صحیح اسلامی فلسفہ و علم کلام کو اختیار کیا جائے جس کی بنیاد قرآن و سنت ہو یہی وجہ ہے کہ ان کی بیشتر تصانیف کا موضوع بحث یہی چیزیں ہیں اور حق یہ ہے کہ انہوں نے دونوں فتنوں پر بہت ہی زبردست ضربیں لگائی ہیں۔ افسوس ان کی زندگی کا زیادہ حصہ قید خانے میں گزرا اور نہ قوی امید تھی کہ وہ ان فتنوں کا بالکل قلع قمع کر ڈالتے۔ اس سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ ان کے بعد کوئی ان جیسا صاحب عزم پیدا نہ ہوا جو توحید کا پرچم برابر بلند رکھتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان بتدریج ان کی تعلیمات سے غافل ہو گئے حتیٰ کہ ان کی متعدد تصانیف بھی ضائع ہو گئیں جن میں سب سے اہم ”تفسیر القرآن“ تھی۔ اسی قدر نہیں بلکہ گمراہوں نے خود اس علمبردار توحید اور دشمن شرک و بدعت کی قبر کو بھی دیوتا بنا لیا جس کی اس وقت محض میں علی الاعلان پرستش ہو رہی ہے۔ ایسی ستم ظریفی چشم فلک نے شاید ہی کبھی دیکھی ہو۔

لیکن یہ واقعہ مسلمانوں کو مایوس کن حالت میں کسی خوشگوار تبدیلی کی امید دلارہا ہے کہ صدیوں گننام رہنے کے بعد جب سے شیخ الاسلام کی تصانیف شائع ہونا شروع ہوئی ہیں۔ مقالات لکھے جارہے ہیں۔ تحقیقی کام کی ابتداء ہو چکی ہے۔ (ایک معمولی سی کوشش یہ مقالہ بھی ہے)۔ تمام اسلامی ممالک میں ان کا رجحان سے خیر مقدم کیا جا رہا ہے۔ یہ خیر مقدم ایسے افراد کی طرف سے کیا جاتا ہے جو مغربی افکار سے متاثر ہو کر جمود و تقلید کے چنگل سے آزاد ہو چکی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مغربی خیالات مسلمانوں کے لئے زحمت ہونے سے زیادہ رحمت ثابت ہو رہے ہیں، کتنی ہی مضرتیں بیان کی جائیں مگر ان کے اس فائدے سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ عقل کو جمود و تقلید کی بندشوں سے آزاد کر دیتے ہیں اور معلوم ہے کہ عقل کی آزادی ہی اصلاح کی اولین شرط ہے بلاشبہ یہ خیالات علماء سوء اور بدعتی صوفیوں کے اسلام کے لئے حقیقی خطرہ ہیں۔ وہ اسلام جو صرف تقلید و جہل کی غلامتوں ہی میں زندہ رہ سکتا ہے لیکن محمد رسول اللہ ﷺ کے اسلام کو ان سے کوئی خطرہ نہیں بشرطیکہ اسے اس کی حقیقی صورت میں نئی نسلوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ امام ابن تیمیہؒ کی تصانیف کی اشاعت سے یہ مقصد بھی پورا ہو سکتا ہے۔

امت مسلمہ میں جہالت و تعصب اور شرک و بدعات و گمراہی کا جو دور دورہ ہے اور خدا، رسول ﷺ اور آخرت سے جس طرح غفلت و بیزاری ہے اور اس کے نتیجے میں امت کو ہر میدان میں جس ہزیمت و پستی کا سامنا ہے بس الامان والحفیظ۔

اور طرفہ تماشہ یہ کہ اسلامی اور دینی بیداری کا ایک عام چرچا اور شور ہے امت مسلمہ کی موجودہ زبوں حالی اور اسلامی دعوت و تحریک کے نشیب و فراز سے آگاہ واقف کار علماء و عوام کی اسلام سے مجرمانہ غفلت اور صراطِ مستقیم سے انحراف کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے تو وہ ورطہ تحیرت میں غرق ہو جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ صحیح عقائد اور دین کی صحیح تعلیمات اور رائے اسلام کی سیرت و حیات اہل علم کی کتابوں میں مدفون ہیں۔ اس میں اور مسلمانوں کی عام علمی و عملی اور دعوتی زندگی میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اصولی اور فروعی مسائل کے فہم اور شرح و توضیح میں سلفی مکتب فکر کی طرف رجوع اور اس سے استفادہ اور سلف صالحین کی فہم و فراست پر اعتماد عصر حاضر کا ایک اہم علمی و دعوتی تقاضا ہے اور شیخ الاسلام کی دعوت اور منہج فکر کی شرح و تفصیل میں سلف صالحین کے نقطہ نظر کی عکاسی ہے۔

اپنے عہد میں شیخ الاسلام کی دعوت کی برکت سے امت اسلامیہ نے نئی غذا اور توانائی حاصل کی اور ایک بار پھر کامیابی نے مسلمانوں کے قدم چومے یہ محض رجوع الی اللہ کی برکت تھی۔ شیخ الاسلام کے افکار و نظریات کی بنیاد پر بارہویں صدی ہجری میں نجد و حجاز کی سرزمین سے اٹھنے والی عظیم اسلامی اور اصلاحی تحریک نے بے مثال کامیابی حاصل کی اور دنیائے اسلام میں صحیح عقیدہ و مذہب کی دعوت و تبلیغ کے زبردست مواقع پیدا ہوئے۔ اس مبارک تحریک کی جدوجہد سے عالم اسلام میں شیخ الاسلام کی تصنیفات کا عام رواج ہوا اور بے شمار انسانوں کو صحیح اسلام کی نعمت میسر ہوئی، شرک و بدعات، اور کفر و ضلالت سے نجات ملی۔ شیخ الاسلام کی نشوونما ایک ایسے ماحول میں ہوئی جس میں علم و فن کا کافی چرچا تھا، علماء و فقہاء کی کثرت و بہتات تھی، لیکن مسلم معاشرہ میں صحیح اسلامی عقائد سے بعد اور نفرت و بغاوت عام تھی۔ شرک و بدعات، تصوف و فرض و باطلیت کا دور دورہ تھا۔ علماء و فقہاء کے دماغ پر منطق و فلسفہ اور کلام کی کامل حکمرانی تھی۔ اور شیخ الاسلام کو امت مسلمہ کی زبوں حالی کا احساس اور اصلاح معاشرہ کی فکر عنفوان شباب ہی سے ہو گئی تھی۔ اس کسنی ہی میں اس بالیدہ ادراک و شعور نے ان کے دل و دماغ کو کلی طور پر امت اسلامیہ کے مسائل پر مرکوز کر دیا۔ اور آپ نے انہیں خطوط پر علوم و فنون کی تحصیل کا پروگرام بنایا اور خود کو آئندہ کی ذمہ داری سنبھالنے کے لئے تیار کیا ہے۔ مشیت ایزدی نے اس خاص ماحول میں شیخ الاسلام کی پرورش و پرداخت کا انتظام کیا، چنانچہ آپ نے جملہ اسلامی علوم و فنون سے بیس سال سے قبل کی عمر میں فراغت حاصل کر لی۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو بے مثال قوت حافظہ سے نوازا تھا جو کہ علم اور فکر و تدبیر کی بنیاد ہے، بدایہ فکر، قوت بیان، فصاحت و بلاغت، طلب حق میں خلوص کامل ہر طرح کی حرص و ہوا سے پاک طبیعت، صبر و تحمل، شجاعت و مردانگی اور فہم و فراست جیسی عظیم صفات سے مالا مال کیا جو شخصیت کے نکھار کے اہم عناصر ہیں۔

### شیخ الاسلام کے بارے تاثرات

شیخ الاسلام کی عظیم علمی و دعوتی خدمات کا اعتراف ان کے جملہ تذکرہ نگاروں نے انتہائی اچھے الفاظ میں کیا ہے اور آپ کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ آپ ان آئمہ اسلام میں سے ہیں جن کا شمار اعلیٰ درجہ کے مؤلفین میں ہوتا ہے اور جنہوں نے ایک عظیم سرمایہ علم و فن چھوڑا۔ آپ کی تصنیفات کا خاص امتیاز یہ ہے کہ وہ کتاب و سنت صحیحہ و آثار سلف کے دلائل سے آراستہ و

پیراستہ اور محدثین کے منہج فکر اور طرز تالیف کی آئینہ دار ہیں۔ آپ نے اسلام کی تشریح و توضیح، مسلک سلف کی ترویج اور مخالفین اسلام کے رد و ابطال کے موضوع پر تصنیفات کا عظیم سرمایہ چھوڑا ہے، جن میں فقہاء و محدثین کے اصول نقد و تصنیف کی پیروی کی ہے انہیں علوم دین کا وارث حقیقی اور مرثیاس سمجھ کر ان کی آراء سے استفادہ اپنا فرض منہجی سمجھا ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی بہت ساری وقتی تحریروں کو بھی آئندہ نسلوں کے لئے محفوظ رکھا جن کی عمر بالعموم بہت ہی مختصر اور دائرہ بہت محدود ہوتا ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام کے مخالفین کے نام بالعموم آج صرف شیخ الاسلام ہی کی تحریروں سے جانے جاسکتے ہیں۔

شیخ الاسلام کی عام تصنیفات سے ہر طبقہ کے لوگوں نے بقدر توفیق فائدہ اٹھایا ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اپنے ہمہ جہتی علمی تفوق اور شہرت و نبوغ اور قدر و منزلت کے باوصف تصنیف و تالیف اور مناظرہ کے میدان میں عام اسلامی اخلاق و آداب کا زبردست پاس و لحاظ رکھتے تھے اور صحت و نقل و نسبت اقوال میں اپنی مثال آپ تھے اور حریف کے ساتھ عدل و انصاف کے مسئلہ میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ اس امام کی زندگی کا درخشاں پہلو بھی ہے کہ کبھی اپنے مخالفین سے انتقام کی کوشش نہ کی بلکہ ایسا ہوا کہ انتقام کے مواقع اور اس پر قدرت کے باوجود اعداء سے درگزر کیا۔ جبکہ علماء سوء نے اپنے مذہبی تعصب جمود اور دینی مصالح کے پیش نظر بارہا آپ کو ایذا پہنچانے یا اپنے راستہ سے ہٹانے کی کوششیں کیں، تاریخ نے اس امام ہمام کا یہ قول محفوظ رکھا ہے۔ میری جانب سے میرے اعداء کو عام معافی ہے۔ اس وقت کے مالکی قاضی ابن مخلوف کا اعتراف ہے کہ ہم نے ابن تیمیہ سے زیادہ متقی شخص کسی کو نہیں دیکھا۔ ہم نے ان کی ایذا رسانی میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا لیکن جب وہ ہم پر غالب ہوئے تو انہوں نے ہمیں معاف کر دیا۔

حق گوئی کا یہ عالم تھا کہ حکام و سلاطین ہوں یا علماء و مشائخ کلمہ حق و نصیح سب کے سامنے برملا کہا، اور اس سلسلے میں کبھی کسی وقتی مصلحت کی پرواہ نہ کی اور زندگی بھر ہر طرح کے مناصب اور عہدوں سے اپنے دامن کو آلودہ نہ ہونے دیا۔

شیخ الاسلام کا انتقال ۷۲۸ھ میں تقریباً ۶۷ سال کی عمر میں ہوا۔ آپ نے نصف صدی سے زیادہ مدت دعوت و تبلیغ، اصلاح و تجدید، تصنیف و تالیف، فتویٰ نویسی اور مناظرہ و جہاد میں گزاری، مختلف اور اہم موضوعات پر کتابیں تصنیف کیں۔ لیکن قدر مشترک کے طور پر فہم دین و شریعت میں سلفی نقطہ نظر کی حمایت و وکالت ان کی زندگی کا خلاصہ رہا ہے۔ آپ نے اس بات کی بھرپور کوشش کی کہ اصحاب رائے و فلسفہ و کلام کے اس زعم باطل کو ختم کر دیں کہ انہوں نے دین کی وکالت زیادہ بہتر علمی انداز میں کی ہے۔ آپ نے اپنی مؤلفات میں ان کے اس پروپیگنڈہ کا بخیر ادھیڑ کر رکھ دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ نص صحیح اور عقل سلیم کا آپس میں کوئی تضاد و تعارض اور ٹکراؤ نہیں ہے اور دین و شریعت کے فہم میں صحابہ و تابعین اور ائمہ کرام سے جو کچھ ہمیں ورثہ میں ملا ہے وہی حقیقی دین ہے، بقیہ سب عجمی سازشیں یا علماء کی سادہ لوحی کا نتیجہ ہیں۔ ایک جگہ ان کے امراض کی تشخیص کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی کہ منطق و فلسفہ اور کلام کی بھول بھلیوں میں کھو جانے والے ان علماء و فقہاء کا اصل مرض یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی تاویل و تفسیر اور شرح و بیان میں یونانی منطق و فلسفہ اور کلام و تصوف کے گورکھ دھندوں میں پھنس جاتے ہیں۔

اسی طرح سے دوسرے فرق ضالہ کے خلاف انتہائی جرأت و عزیمت کے ساتھ قلم اٹھایا اور ایک ایک کی حقیقت کھول کر رکھ دی۔ ان مؤلفات و رسائل کی تعداد کے بارے میں بعض اہل علم کا خیال ہے کہ یہ ۳ سو سے ۵ سو تک جلدوں پر مشتمل ہے۔ امام ذہبی کا ایک قول یہ ہے کہ ان کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے۔ امام ابن قیم نے آپ کی مؤلفات کی ایک فہرست بھی مرتب کی ہے۔

شیخ الاسلام نے جو اہم علمی، دینی اور دعوتی و اصلاحی خدمات انجام دی ہیں ان کے بارے میں مختصر ایہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے دین کے اصولی و فروعی مسائل میں ہمیشہ سلفی مکتب فکر کی عقلی و نقلی دلائل کے ساتھ تائید فرمائی اور یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ محدثین و فقہاء اور ائمہ اسلام نے دین کی تعبیر و تشریح پر جو لٹریچر چھوڑا ہے وہی دین کی اصل تعبیر ہے اور مسلمانوں میں دوسری تہذیبوں کے میل جول کے نتیجے میں جو مسائل اور افکار رواج پا گئے ہیں، دراصل وہ دین میں الحاد و زلیغ کے مترادف ہے۔ اس لئے اس سے اعراض اور مسلک سلف کی طرف توجہ از حد ضروری ہے۔ آپ نے اس فکر کو مطول و مختصر ہر طرح کی مؤلفات اور مناظرات کی بہت سی کتب میں واضح کیا ہے۔ اہل زلیغ نے فہم شریعت کے اس منہج فکر سے روگردانی جو کہ ہے وہ یا تو عام دلیلوں سے استدلال کی بناء پر یا نقل باطل اور قیاس فاسد سے ثبوت حاصل کرنے کی بناء پر کی ہے جس شخص نے بھی رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ کسی امر کی نفی کی تو وہ ایک طرح کے الحاد کا شکار ہو گیا، ایسے لوگوں کی تعداد متاخرین میں بہت زیادہ ہے اور سلف میں ان کی قلت ہے اور جس نے بھی اکثر مفسرین قرآن اور شارحین حدیث اور سلفی عقائد و کلام کے مصنفین کے کلام میں غور کیا اسے اس میں سے وہ دلائل مل جائیں گے جس سے اس سلسلے کی ہر حقیقت واضح ہو جائے گی۔

بقول امام ابن تیمیہ:

”رہ گیا اصول دین کا مسئلہ تو میں نے دیکھا کہ اہل بدعت و ضلالت و اصواء جیسے فلاسفہ باطنیہ، ملاحدہ اور قائلین وحدۃ الوجود، دھریہ، قدریہ، نصیریہ، جمیہ، حلویہ، معطلہ، مشبہ مجسمہ، راندیہ، کلابیہ، سلمیہ وغیرہ بدعی و گمراہ فرقوں نے اصول دین میں اپنے اپنے باطل افکار و نظریات کو داخل کرنے میں سبقت کی اور مجھ پر یہ بات عیاں ہوئی کہ ان کی اکثریت کا مقصد تمام مذاہب پر غالب شریعت محمدی کا رد و ابطال ہے۔ ان کے جمود نے لوگوں کے دلوں میں اصول دین کے سلسلے میں شک و شبہات کا بیج ڈال دیا ہے۔ (۱۹)

یہی وجہ ہے کہ آپ نے محسوس کیا کہ جو لوگ کتاب و سنت سے اعراض کر کے ان کے افکار سے متاثر ہوتے ہیں وہ الحاد و زندقہ کا شکار ہوئے بغیر نہیں رہتے یا کم از کم اپنے دین و اعتقاد کے بارے میں شکوک و شبہات کے شکار تو ضرور ہوئے ہیں۔ ہر وہ شخص جو ان حضرات کے شبہات و اعتراضات کے رد و ابطال کی اپنے اندر طاقت پاتا ہے اس کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ ان کی حقیقت پر سے پردہ اٹھائے اور ان کے ردائل کو طشت از بام کرنے کے لئے اپنی جدوجہد صرف کر کے دین حنیف، ملت حنیفیہ اور روشن اور واضح صحیح سنت کا دفاع کرے واللہ میں نے اس طائفہ کے مصنفین اور مدعیان علم و فضل میں سے کسی کو بھی ایسا نہیں پایا جس کی کاوش فکر دین اسلام کے لئے اساس و بنیاد کے ڈھانچے میں مدد و معاون نہ ثابت ہوئی ہو اس کا سبب واضح اور بین، حق و صداقت، اور انبیاء و رسل کی تعلیمات سے اعراض اور فلسفیانہ موشگافیوں کی اتباع کے سوا کچھ نہیں جس کا نام انہوں نے حکمت و عقلیات رکھ چھوڑا ہے حالانکہ وہ گمراہی اور ضلالت کے سوا کچھ نہیں اس کا سبب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ انہوں نے کلی و جزئی طور پر عقل و حکمت اور دین حق سے اعراض و افکار کی روش اختیار کی۔ ان فلسفیانہ موشگافیوں اور ضلالتوں کا ان کی عقل سلیم پر ایسا غلبہ



ہوا کہ وہ گم گشتہ راہ ہو گئے اور حق و باطل کے درمیان فرق نہ کر سکے ورنہ اللہ رب العزت (جو اپنے بندوں پر سب سے زیادہ لطف و مہربانی فرمانے والا ہے) کے لطف و کرم کا تقاضہ یہ تھا کہ ان کو ایسی عقل نہ دے جو حق و صداقت کو قبول نہ کرے اور باطل کا انکار نہ کرے۔

لیکن یہ محض بے توفیقی اور غلبہ ہوا کی کرشمہ سازی ہے کہ اس نے جس کو چاہا وادی ضلالت میں ڈال دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے عقل سلیم کو میزان حق و صداقت اور معیار صدق بنایا ہے تاکہ بندہ اپنے واردات قلب کو اس پر رکھ کر تولے اور حق و باطل کے درمیان فرق و تمیز کر سکے۔

شیخ الاسلام رحمۃ اللہ کو اس قسم کے اسباب و علل کے تقاضوں نے اس امر پر مجبور کیا کہ آپؑ اپنی عنان توجہ اصول دین کی طرف موڑیں اور ان اصحاب اہواء کے آراء و افکار کو تحقیقی نظر کی کسوٹی پر پرکھیں اور بتوفیقی ایزدی ان کے عقلی و نقلی جوابات دیں۔

شیخ الاسلام نے ان مقاصد کے پیش نظر کتاب اللہ کی تفسیر و تاویل و سنت رسول اللہ ﷺ کی شرح و تبیین کے باب میں بہت سے اصولی مباحث پر قلم اٹھایا اور پیچیدہ علمی مسائل کی گرہ کشائی بڑے ہی دلنشین انداز میں فرمائی۔ اور عملی طور پر بعض قرآنی سورتوں اور بعض احادیث رسول ﷺ کی مستقل شرح و تفسیر کر کے علماء کے لئے ایک لائحہ عمل طے کیا نیز علماء و فقہاء کی اس باب میں اغلاط و ہفوات کی نشاندہی کی۔ جو یونانی منطق و فلسفہ کے زیر اثر اسلامی علوم و فنون عبدایا سہو اُن سے سرزد ہو گئی تھی۔

یہ ایک علمی حقیقت ہے کہ متعدد اہل علم نے اس منہج سے فائدہ اٹھا کر علوم و فنون کو عجمی افکار کے اثرات بد سے پاک و صاف کرنے کی کوشش کی جن میں کچھ آپ کے اصحاب و تلامذہ میں ابن قیم، ابن کثیر، ابن مفلح، ابن عبدالبہادی، ذہبی و حزی وغیرہ آئمہ اسلام کے نام سرفہرست ہیں۔

نیز بعد میں آنے والے علمائے اسلام کی وہ جماعت جو شیخ الاسلام کی دعوت سے متاثر ہو رہی ہے اس نے بھی اس لٹریچر سے بھرپور استفادہ کیا۔

یہ ایک علمی و تاریخی حقیقت ہے کہ بہت سے مسائل میں شیخ الاسلام ہی کے زمانے میں ان کی تحریریں، کبار اہل علم کا مرجع رہی ہیں جن میں بعض کی طرف خود شیخ الاسلام نے اشارہ کیا ہے اور بعض کا علمائے وقت نے خود اعتراف کیا ہے۔ بعد میں آنے والے اہل علم نے بقدر توفیق و ضرورت اس عظیم علمی سرمائے سے فائدہ اٹھایا ہے۔ معتزلہ، قدریہ، جہمیہ، مشبہ و مجسمہ، اہل رفض، و تشیع، باطنیت، یہودیت، مسیحیت، اور مجوسیت کے رد و ابطال کے سلسلہ میں بعد کے عام علماء نے ان کی مؤلفات سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔ ان ممتاز اہل علم کی ایک مختصر فہرست کا تذکرہ فائدہ سے خالی نہ ہوگا جنہوں نے اس عظیم مکتبہ فکر سے استفادہ کیا۔

نیز ابن العزہنی شارح عقیدہ، طحاویہ، جنہوں نے مؤلفات ابن تیمیہ سے بہت ساری عبارتیں من و عن اپنی عظیم شرح میں نقل کر دی ہیں۔ علامہ سفارینی صاحب لوامع الانوار البیہ امام شوکانی، امیر اسماعیل یمانی خیر الدین نعمانی بن محمود آلوسی صاحب جلاء العیون، علامہ رشید رضا، علامہ محمد بیچہ البیطار، علامہ جمال الدین قاسمی احمد شاہ کراستاد کراچی، شیخ حامد الفقی، تقی الدین علامہ الہامی اور علماء نجد میں سے شیخ الاسلام امام محمد دہمجد بن عبد الوہاب اور ان کے اتباع و احفاد و اتباع اور ہندوستانی علماء میں شاہ ولی اللہ دہلوی، شاہ عبد العزیز، شاہ اسماعیل شہید، نواب صدیق حسن خان بھوپالی، شیخ الکل فی الکل میاں سید نذیر حسین محدث دہلوی، علامہ محمد حسین بٹالوی، علامہ بشیر سہوانی، محدث شمس الحق عظیم آبادی محدث عبد الرحمان مبارک پوری، امام عبد اللہ العزیزی، و احفادہ، امام المناظرین



ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری، مولانا عبدالعزیز رحیم آبادی، امام الہند ابوالکلام آزاد، مولانا حنیف بھوجیائی۔

اور عصر حاضر کی ممتاز شخصیات میں سے علامہ عبدالعزیز بن باز، محدث عصر علامہ محمد ناصر الدین البانی، شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ رحمانی اور ان کے اتباع و تلامذہ و اصحاب قابل ذکر ہیں۔

### امام ابن تیمیہؒ کی کلامی خصوصیات

امام ابن تیمیہؒ نے اپنا سارا زور قلم ان فلاسفہ و متکلمین کی تردید پر صرف کر دیا جو خدا کی ذات اور صفات میں بیجا تاویلات سے کام لیتے ہیں۔ انکی کتاب ”درہ تعارض العقل والنقل“ کی چار جلدوں میں زیادہ تر اسی موضوع پر بحث کی گئی ہے۔ اس کی حمایت میں وہ عمر بھر لڑتے رہے۔ اسی مقصد کے لئے آپ نے بہت سی تکلیفیں اور مشقتیں اٹھائیں۔ اسی کی وجہ سے انہیں قید و بند کی مصیبتیں برداشت کرنی پڑیں۔ یہ سب اس لئے تھا کہ اسی موضوع کے متعلق غلط کلامی مباحث کی وجہ سے مسلمانوں کے اعمال و افعال میں ایک طرح کا جو قہطل اور جمود پیدا ہو گیا تھا وہ دور ہو انسان زمین پر خدا کا جانشین ہے۔ اس میں وہ تمام صفات کمالیہ ہونی چاہئیں جو خدا کے اندر بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ اگر ان صفات ہی کا انکار ہو تو پھر انسان میں ان کا ظہور کیونکر ہو سکتا ہے۔ سلبی صفات کے ساتھ خدا کا وجود محض ایک ذہنی تصور ہو جاتا ہے۔ انسانوں کے اعمال و افعال اور اخلاق کے ساتھ اس کا کوئی رشتہ نہیں ہو سکتا انسانوں کو ان صفات کمالیہ کی طرف متوجہ کرنے اور ان کا پر تو اپنے اندر پیدا کرنے کی ترغیب دینے کی بجائے متکلمین نے ان صفات ہی کا انکار کر دیا اور ان کے متعلق رد و قدح اور جاوید اعتراضات وارد کر کے لوگوں کے دماغوں کو ان سے پھیرنے کی کوشش کی۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ عام مسلمانوں کو اس قسم کی مفلوج فلاسفی کی طرف راغب ہونے سے روکا جائے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اہم کام ابن تیمیہؒ کے ذریعے انجام پایا۔ ان کی کتابیں اس مفلوج فلاسفی کی تمام بیماریوں کا واحد تریاق ہیں۔

یوں تو ہر انسان میں غیر معمولی قوی موجود ہیں۔ جن کے ذریعے وہ ترقی کے اعلیٰ ترین مدارج طے کر سکتا ہے۔ دنیا میں ناموری اور شہرت حاصل کر سکتا ہے اور ایسے کارنامے انجام دے سکتا ہے جن کو لوگ دیکھ کر حیران اور ششدر ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان تمام خوبیوں اور غیر معمولی قوتوں کے ساتھ ساتھ اس میں جسمانی کمزوری، سستی، کابلی، غفلات، بے پروائی، بے توجہی، کینہ، بغض و عداوت وغیرہ بھی موجود ہوتی ہے۔ جن کی وجہ سے وہ ایک ادنیٰ قسم کی زندگی اختیار کر لیتا ہے۔ ہر دور میں ایک ایسے شخص کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کو بار بار اعلیٰ زندگی کے اختیار کرنے کی طرف توجہ دلائے اور ان کو رذائل خسیہ سے پاک کرے اور ان کو ایک بہترین اور کامل انسان بنانے کی کوشش کرے۔

تمام پیغمبر اسی فرض کو انجام دیتے رہے۔ آنحضرت ﷺ نے اپنی بے مثال زندگی کا نمونہ پیش کر کے آپ پر ایمان لانے والوں کو خیر امت بنادیا تھا۔ آپ کے بعد آپ کے صحابیوں نے مسلمانوں کو رذائل خسیہ سے پاک کیا اور ان کے بعد ہر زمانے میں دین و ملت کی تجدید ہوتی رہی۔

امام ابن تیمیہؒ سے پہلے بڑے بڑے نامور حکیم فلسفی اور عالم گزرے جن کے خیالات نے مسلمانوں کی زندگی پر بہت دیر پا اثر ڈالا۔ ان کے الگ الگ اسکول آف تھاٹ قائم ہو گئے تھے اور ہر ایک نے اپنی استطاعت اور استعداد کے مطابق کسی ایک یا ایک سے زیادہ شعبہ ہائے زندگی میں انقلاب برپا کیا۔ اور اپنے اپنے دور کی خاص خاص برائیاں دور کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لئے جانی اور مالی قربانیاں کیں اور قول و عمل کے لحاظ سے مسلمانوں کو اونچا کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا اس حیثیت سے ہر ایک

بڑا شخص خاص خاص شعبہ زندگی میں مجد و تصور کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جب انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالی جاتی ہے تو ہمیں امام ابن تیمیہؒ کے سوا کوئی ایسا شخص نظر نہیں آتا جس نے زندگی کی ہر جہت اور اس کے ہر ایک پہلو میں ایک عظیم انقلاب برپا کیا ہو۔ جب ہم ان سے پہلے کے تمام علماء اسلام کی زندگی کے ساتھ ان کی زندگی کا مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں ان کی زندگی بالکل ہی ممتاز نظر آنے لگتی ہے۔ ان کا زمانہ علماء و حکماء سے بھرا ہوا تھا۔ قاضی ابوالبرکات مخزومی کے بقول صرف ملک شام میں ستر چنے ہوئے مجتہد تھے مگر جب ان کا مقابلہ امام ابن تیمیہؒ کے ساتھ کیا جاتا ہے تو ان کے اجتہاد کے سامنے ان مجتہدین کی کوئی وقعت قائم نہیں رہتی اور ہمیں بھی صاف یہی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اس وقت ان کا کوئی نظیر اور مثیل نہیں تھا۔

امام ابن تیمیہؒ صاحب قلم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب سیف بھی تھے۔ انہوں نے ایسے وقت مسلمانوں کو تباہی سے بچایا جبکہ خود حکومت ان کو بچانے پر آمادہ نظر نہیں آ رہی تھی۔ انہوں نے تاتاریوں اور غالی شیعوں اور نصرانیوں کے خلاف زبردست جہاد کیا۔ ان کے اس وصف میں کوئی مسلمان عالم شریک نظر نہیں آتا۔ ان کی یہی خدمت تھی جس نے ان کو دمشق والوں کی نظر میں محبوب اور مقبول بنا دیا تھا۔

اسلامی علوم و فنون یعنی تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، تصوف اور علوم معقولات مثلاً کلام، فلسفہ، مناظرہ وغیرہ میں ایک طرح کا جو وجود پیدا ہو گیا تھا۔ لوگ ان علوم کو مقلدانہ نظر سے پڑھتے تھے اور ان میں تحقیق اور تدقیق سے کام لینے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔ اگلوں نے جو کچھ لکھ دیا اس پر امانا و صدقاً کہنا ضروری ہو گیا تھا۔ امام موصوف نے ان علوم و فنون کو ایک نئے نقطہ نظر سے جانچا اور ان کے اندر نہ صرف بالیدگی پیدا کی۔ بلکہ مدت سے باطل کی جو عظمت دلوں پر چھائی ہوئی تھی اس کو کافور کر دیا۔

اسلامی علوم و فنون میں یونانی فلسفہ و کلام اور منطق کی آمیزش ہو گئی تھی۔ بعض مسلمان فلاسفہ اور متکلمین نے ان خیالات کی تردید کرنے کی کوشش کی مگر چونکہ وہ یونانیوں کے بعض بنیادی اصول مان چکے تھے۔ اس لئے وہ خاطر خواہ ان کی تردید نہیں کر سکے تھے۔ وہ بقول ابن تیمیہؒ ایک دلدل میں بھنس گئے تھے۔ جس سے نکلنا ان کے لئے بہت دشوار تھا۔ امام موصوف نے ان کے اصول ہی پر سب سے پہلے تحقیقی و تنقیدی ضرب لگائی اور ان کی بنیادوں کو اکھاڑ کر پھینک دیا۔ اب ہم جب ان کتابوں کو پڑھتے ہیں جن میں انہوں نے اسلام کے فرق باطلہ کی تردید کی ہے تو بڑی حیرت ہوتی ہے کہ انہوں نے کس کامیابی کے ساتھ ان باطل خیالات کی تردید کی ہے۔

اگر سلطان صلاح الدین ایوبی نے نصرانیوں کی سیاسی طاقت کو توڑا تو ہم سمجھتے ہیں کہ امام ابن تیمیہؒ نے ان کے علمی اور تمدنی رعب و داب کو باطل کیا۔ اگر اس وقت وہ ان کے خلاف قلم نہ اٹھاتے تو بہت ممکن تھا کہ نصرانیوں کا باقاعدہ پروپیگنڈہ جاہل اور نادان مسلمانوں پر اثر کر جاتا۔ اسی طرح انہوں نے شیعیت کی تردید میں بھی ایک زبردست کتاب لکھی اور ان کے خلاف جہاد بھی کیا اور مسلمان سلاطین کو ان کی سیاسی چال بازیوں کی طرف توجہ دلائی اور ان تمام مظالم کا انداد کیا جو شیعوں کی طرف سے سنی مسلمانوں پر ہو رہے تھے۔

مسلمانوں کی سوسائٹی میں بعض خرابیاں ایسی پیدا ہو گئی تھیں جو پوری قوم کو کمزور کر رہی تھیں۔ نیز ان کے اندر ایسی بدعتیں پیدا ہو گئی تھیں جو دن بدن ان کو اسلام کی حقیقی اسپرٹ سے دور لے جا رہی تھیں۔ امام موصوف نے ان خرابیوں اور بدعتوں کو دور کیا اور اپنی زبان و قلم اور عمل سے ان کے سامنے اسلام کی ایک صحیح تصویر پیش کی۔ پندرہویں شعبان کو دمشق کی جامع مسجد میں

ایک زبردست میلہ لگتا تھا جس میں مرد اور عورتیں جمع ہوتی تھیں، مسجد کے اندر خوب روشنی کی جاتی تھی۔ اس رات بہت سی برائیاں ہوتی تھیں۔ امام ابن تیمیہؒ نے اس بدعت کو بند کرایا۔ بعض زیارت گاہوں کو اکھاڑ پھینکا اور حلالہ کے مسئلہ کی بڑی سخت تردید کی طلاق مثلث کی وجہ سے جو گونا گوں مفاسد پیدا ہو گئے تھے، ان کا انسداد کیا۔

امام ابن تیمیہؒ کے زمانے میں نام نہاد صوفی اور متصوفین گمراہی کا ایک بہت بڑا ذریعہ بنے ہوئے تھے۔ ترکی امیروں اور رعیوں پر ان کی کرامت کا بڑا اثر تھا۔ انہوں نے ہر جگہ اپنے مکرو فریب کے جال بچھا رکھے تھے اور وہ بھولے بھالے مردوں اور عورتوں کو پھانتے تھے اور دینی عیش و آرام کے مزے اڑاتے تھے۔ ابن تیمیہؒ نے ان کے مکرو فریب کا پردہ چاک کیا اور عام لوگوں کو ان کی دھوکہ بازیوں سے آگاہ کیا اور بتایا کہ صحیح تصوف شرعی اعمال و افعال سے کبھی ٹکر نہیں کھا سکتے اور شریعت اور طریقت کی تفریق غلط ہے۔ اگر ان دونوں کو کوئی الگ تصور کرتا ہے تو وہ سیدھے راستے سے بھٹکا ہوا ہے انہوں نے حضرت ذوالنون مصری، حضرت جنید بغدادی، حضرت شبلی اور دوسرے اولیاء کرام کی زندگی اور ان کے اقوال بطور مثال پیش کئے ہیں اور لوگوں کو ان کی طرز زندگی اختیار کرنے کی دعوت دی۔ کیونکہ یہ بزرگ آنحضرت ﷺ کی زندگی کو اپنی زندگی کے لیے نمونہ بنائے ہوئے تھے۔ اگر حقیقی تصوف کے متعلق امام موصوف کے خیالات کو معلوم کرنا ہو تو ان کی مختلف تصانیف کے دیکھنے کے ساتھ ساتھ حافظ ابن قیم کی کتاب ”ممدارج السالکین فی شرح منازل السائرین“ بھی پڑھنی چاہیے۔ اس کتاب میں ابن قیم نے اپنے استاد ہی کے خیالات کی ترجمانی کی ہے اس کتاب سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ استاد اور شاگرد دونوں نفس تصوف اور اس کی اخلاقی و روحانی تعلیمات کے کبھی مخالف نہیں تھے بلکہ وہ فلسفیانہ تصوف کے مخالف تھے۔ جس میں عمل پر زور دینے کی بجائے مختلف الہی مسائل کی فلسفیانہ تعبیر پر زور دیا جا رہا تھا۔

مخالفین جب امام ابن تیمیہؒ کی تحریروں کا کوئی جواب نہیں دے سکتے تھے تو یہ کہنے لگتے تھے کہ تم اس علم تصوف کو کیا خاک سمجھو گے تم کو تو اس کا ذوق ہی نہیں ہے۔ ایک صوفی نے امام موصوف سے یہ مطالبہ کیا کہ اگر تم تصوف کی حقیقت کو سمجھتے ہو تو فن تصوف کی کسی مشہور کتاب کی شرح کر کے اس کی تردید کر دو۔ امام موصوف نے کہا کہ تم ہی کسی کتاب کو منتخب کرو۔ اس صوفی نے فن تصوف کی سب سے مشکل اور دقیق کتاب ”لوح الاصالہ“ کا نام پیش کیا۔ امام نے اس کی شرح کر کے خلاف شریعت عقائد و افعال کی تردید کی۔ یہ دیکھ کر تمام نام نہاد صوفی دنگ رہ گئے اور پھر ان سے کسی طرح کا کوئی جواب بن نہیں پڑا۔

امام موصوف کے زمانے میں تقلید شخصی رائج ہو گئی تھی۔ ہر بات کا جواب اپنے مذہب اور مسلک کی کتابوں سے دیا جاتا تھا۔ فقہی امور میں تو یہ تقلید جامد ہو گئی تھی کوئی اپنے مذہب اور مسلک سے ہٹ کر فتویٰ نہیں دے سکتا تھا۔ ہر ایک مفتی کو اپنے مسلک کی فقہی کتابوں کی پابندی کرنی پڑتی تھی۔ ان کے زمانے میں لوگ قرآن مجید اور حدیث پڑھتے تھے لیکن ان میں معدودے چند کے سوا کوئی ان پر غور و فکر نہیں کرتا تھا اور ہر ایک مسئلے میں قرآن و حدیث سے استدلال لینے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ امام موصوف نے سب سے پہلے طریقہ بدلا۔ مختلف علوم و فنون کا کوئی جزوی سے جزوی مسئلہ کیوں نہ ہو۔ سب سے پہلے قرآن مجید میں اس کو تلاش کرنے کی کوشش کرتے تھے اور اس کے مشاہدات و کنایات سے بھی لطیف استدلال کرتے تھے۔ اس کے بعد ہر تہیہ حدیث اور فقہ کے حوالے دیتے تھے۔ ان کے اس نئے طرز تحریر نے علماء کے اندر قرآن حکیم اور حدیث نبوی میں تدبر و فکر کرنے کا ایک خاص ذوق پیدا کر دیا۔ ان کی تصنیفات سے نہ صرف ان کے زمانے میں علماء کے ذہن میں تبدیلی پیدا ہوئی۔ بلکہ ان کے بعد سے ہر ایک

دور کے علماء کے خیالات اور ان کی تحریروں پر ان کا اثر پڑنے لگا۔

امام ابن تیمیہؒ نے ملک ناصر کے نام جو خطوط لکھے ہیں ان کے پڑھنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے کے عام مسلمانوں کی غیر شرعی زندگی قرآن وحدیث کی صحیح تعلیمات سے ناواقفیت کا نتیجہ تھی۔ انہوں نے بجا طور پر شام اور مصر کے تمام شہروں اور دیہاتوں میں قرآن وحدیث کے مدرسوں کے قائم کرنے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ انہوں نے لکھا کہ صرف اسی ایک ذریعے سے جہالت کی عام تاریکی دور کی جاسکتی ہے۔ شہروں میں تو بڑے بڑے سرکاری مدرسے قائم تھے۔ دیہات میں ان کا کافی انتظام نہیں تھا جو بھی مکاتب اور مدارس قائم تھے وہاں قرآن وحدیث کی تعلیم کا پورا بندوبست نہیں تھا۔ امام ابن تیمیہؒ نے خود بھی قرآن وحدیث کا خوب چرچا کیا اور عام لوگوں کو بھی اس کی طرف توجہ دلائی۔ جس سے عام مسلمانوں میں شریعت اسلامیہ پر عمل پیرا ہونے کا ایک خاص احساس ہو گیا۔ ہمیں تاریخ اسلام میں کوئی ایسی ہستی نظر نہیں آتی جس کا اتنا زبردست اثر عام مسلمانوں پر بڑا ہو اور جس نے ہر ایک علم و فن میں ایک نمایاں انقلاب برپا کیا ہو۔

### علم کلام میں سلفی منہج

امام ابن تیمیہؒ سلف کی پیروی کو واجب قرار دیتے ہیں جو کتاب وسنت کی حدود میں رہتے ہیں اور انہوں نے دین میں کوئی نئی چیز داخل نہیں کی۔ امت محمد میں سب سے بہترین لوگ ہیں۔

((كما قال ﷺ خير القرون الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم)) (۲۰)

لہذا ان کے اقوال واعمال کا جاننا ضروری ہے تاکہ ان کی اقتداء کی جائے۔ جن کا اجماع معصوم اور جن میں حق دائر ہے۔ جب تک کتاب وسنت سے کوئی دلیل نہ مل جائے ان کی کسی بات کو غلط قرار نہیں دیا جاسکتا۔

”فهم اكمل الامة علما وایمانا وخطوهم اخف وصوابهم اكثر“ (۲۱)

امام صاحب ان لوگوں سے اختلاف کرتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ اسلاف نے اصول الدین بیان نہیں کئے اور نہ ہی انہوں نے اس میں غور و فکر کیا اور سمجھتے ہیں کہ علم کلام اور مناظرہ کی انہوں نے مذمت بیان کی ہے۔ حالانکہ ان حضرات نے اس علم کلام کی مذمت نہیں کی جسے اللہ و رسول نے بیان کیا اور کتاب وسنت اور عقل کے مطابق ہے بلکہ جو کتاب وسنت اور عقل کے مخالف ہے اس کی مذمت ان حضرات نے بیان کی ہے اور اسلاف میں امام ابن تیمیہؒ احمد بن حنبل کو امام مقتدا قرار دیتے ہیں۔ جنہوں نے اس کے لئے کوڑے کھائے اور خلق قرآن کے مسئلہ میں جیل کاٹی اور اس مسئلہ کو بدعت قرار دیا۔

﴿وجعلنا منهم ائمة يهتدون بامرنا لئلا يصبروا و كانوا اباياتنا يوقنون﴾ (الم سجدة ۳۲: ۲۴)

کا مصداق تھے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتب میں جگہ جگہ امام احمد بن حنبل کے حوالے دیئے ہیں۔ علامہ ابن خلدون نے بھی اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اسلاف قرآنی آیات بسلسلہ ذات وصفات بغیر تاویل کے مانتے تھے اور تنزیہ مطلق کے قائل تھے اور اسلاف آغضو علیہ اور صحابہ سے ان آیات کی تفسیر بیان کرتے تھے جو منقول ہے جن سے بظاہر تظہیر کا شبہ پڑتا ہے اور ان پر وہ اسی طرح ایمان رکھتے اور بحث ومباحثہ سے بچتے۔ ان کا ایمان تھا کہ یہ آیات من کلام اللہ ہیں۔ (۲۲)

اور علامہ مقریزی "الخطوط للمقریزی" میں فرماتے ہیں کہ ان حضرات نے صفات باری سے متعلق کبھی آنحضور ﷺ سے بحث و مباحثہ نہیں کیا بلکہ یہ حضرات ایسے ہی ان صفات کا معنی سمجھتے تھے جو منقول تھا اور تمام صفات کو تسلیم کرتے، صفات ذات و فعل میں کوئی تفریق نہ کرتے جیسے علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام، جلال و اکرام، جود، انعام، عزت اور عظمت کے بارے ایک ہی جیسا عقیدہ رکھتے۔ (۲۳)

اسی طرح اللہ کے لئے یہ، وجہ، مانتے اور ان تمام صفات کو اللہ کے لئے وہ ثابت جانتے تھے۔  
 "مع نفسی مماثلة المخلوقین فالتبواہلالتشبیہ ونزہوا من غیر

تعطیل" (۲۴)

اور ان صفات میں کسی قسم کی تاویل نہ کرتے بلکہ جیسی صفات قرآن میں وارد ہوئیں ان پر اسی طرح ایمان رکھتے اور کتاب اللہ کے سوا دلائل تو حید و رسالت میں کلامی اور فلسفی طریقے استعمال نہ کرتے حتیٰ کہ صحابہ کا دور ایسے ہی گذرا۔  
 علامہ صابونی اپنے رسالہ عقیدۃ السلف میں فرماتے ہیں:

"يشهدون لله تعالى بالوحدانية وللرسول بالرسالة والنبوة" (۲۵)

اور نازل شدہ وحی کے مطابق صفات پر ایمان رکھتے، جیسے اللہ کے پیغمبر نے فرمایا اور صحابہ سے منقول ہوا اور مخلوق کے ساتھ کسی قسم کی تشبیہ کے بغیر، قرآن و حدیث میں صفات سمع، بصر، عین، وجہ، علم، قدرت، قوت، عزت، عظمت، ارادہ، مشیت، کلام، رضا، غلط، حیا، عظمت، فرح، خشک وغیرہ بغیر تشبیہ اور بغیر کسی قسم کی تاویل اور اضافہ کے نہ کیفیت بیان کرتے نہ تشبیہ نہ تحریف کرتے نہ تہدیل۔

"يكلون علمه الى الله تعالى ويقرون بان تاويله لا يعلمه الا الله" (۲۶)

علامہ شوکانی اپنے رسالہ "التحفي في مذاهب السلف" میں فرماتے ہیں کہ مذہب صحابہ تابعین اور تبع تابعین صفات کے بارے "علی ظاہر رہا" تھا بغیر کسی تحریف، تاویل، جبر و تشبیہ و تعطیل کے بلکہ جن صفات میں بظاہر تشبیہ کا وہم ہوتا ان میں بھی تاویل نہ کرتے بلکہ

"يفضی اليه كثير من التاويل" (۲۷)

اختلاف اس میں ہے کہ آیا یہ حضرات صفات کے معانی سے ناواقف تھے جیسا کہ ابن خلدون کے کلام سے معلوم ہوتا ہے یا واقف جیسا مقریزی صابونی اور شوکانی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے تو صحابہ سب کچھ سمجھتے تھے لیکن انہوں نے بحث و مباحثہ نہیں کیا اور نہ جھگڑا پیدا کیا۔ اب الرحمن علی العرش سے اللہ کا علو اور اعتدال سمجھ میں آتا ہے البتہ اس کی حقیقت اور کیفیت کو کوئی بیان نہیں کر سکتا جیسا کہ امام مالک سے آتا ہے "الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال به بدعة" امام ابن تیمیہؒ اسی کی

(۲۳) الخطوط للمقریزی ۱۸۱/۴ (۲۴) محمد کلیل ہراس 'ابن تیمیہ السلفی' ۴۴

(۲۵) ابن تیمیہ السلفی ۴۶ (۲۶) ایضاً

(۲۷) ایضاً



طرف مائل ہیں اور اس کی پرزور طریقے سے تردید کرتے ہیں کہ سلف نہیں سمجھتے تھے یا آنحضورؐ سے انہوں نے پوچھا نہیں ہوگا اور آپؐ نے بیان نہیں کیا ہوگا جبکہ چھوٹی چھوٹی باتوں کا سوال کرتے تو عقائد کے بارے کیسے خاموش رہ سکتے تھے۔ اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ نے قرآن میں ایسی آیات بھی نازل فرمائی ہیں جن کا معنی سمجھا نہیں جاسکتا۔ جبکہ اللہ نے قرآن میں تدبر و فکر کا حکم دیا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ پیغمبر اسلامؐ نے نہ بیان کیا ہو اور نہ تشریح کی ہو حالانکہ اللہ نے آپؐ کو بیان کرنے کا حکم دیا ہے۔ سورۃ اخلاص کی تفسیر میں امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں آیات صفات کے بارے مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ صحابہ اور تمام اسلاف ان کا معنی جانتے تھے جن بعض حضرات نے ان میں اختلاف کیا، اسلاف نے ان کی مذمت بیان کی۔ البتہ ان کی حقیقت کو لوگ نہیں جانتے ہاں معانی سمجھتے اور جانتے تھے۔ آپؐ نے تاویلات جمیہ کی تردید کی اور یہ بیان کیا کہ کیفیت کو کوئی نہیں جانتا البتہ معنی جانتے ہیں، کیفیت صرف اللہ جانتے ہیں۔ باقی یہ الزام کہ ان کا معنی نہ معاذ اللہ آنحضورؐ جانتے نہ جبریل نہ صحابہ و تابعین بالخصوص ایسی آیات

﴿الرحمان علی العرش استوی﴾ (طہ: ۲۰: ۵)

﴿اانتہ من فی السماء﴾ (سورۃ الملک: ۶: ۱۶)

﴿یداللہ فوق ایدیہم﴾ (الفتح: ۴۸: ۱۰)

وغیرہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حضرات صفات کے معنی سے ناواقف تھے جیسا کہ ابن خلدون کے کلام سے معلوم ہوتا ہے یا واقف جیسا مقررہ صابونی اور شوکانی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے تو صحابہ سب کچھ سمجھتے تھے لیکن انہوں نے بحث مباحثہ نہیں کیا اور نہ جھگڑا پیدا کیا۔ اب الرحمان علی العرش استوی سے اللہ کا علو اور اعدال سمجھ میں آتا ہے۔ البتہ اس کی حقیقت اور کیفیت کو کوئی بیان نہیں کر سکتا جیسا کہ امام مالک سے آتا ہے۔ ”الاستواء معلوم والکیف مجهول والمسؤل بہ بدعة“ (۲۸)۔ امام ابن تیمیہؒ اسی طرف مائل ہیں اور اس کی پرزور طریقے سے تردید کرتے ہیں کہ سلف سمجھتے نہیں تھے یا آنحضورؐ سے انہوں نے پوچھا نہیں ہوگا اور آپؐ نے بیان نہیں کیا ہوگا۔ جبکہ چھوٹی چھوٹی باتوں کا سوال کرتے تو عقائد کے بارے کیسے خاموش رہ سکتے تھے اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ نے قرآن میں ایسی آیات بھی نازل فرمائی ہیں جن کا معنی سمجھا نہیں جاسکتا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں تدبر و فکر کا حکم دیا ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے پیغمبر اسلامؐ نے نہ بیان کیا ہو نہ تشریح کی ہو حالانکہ اللہ نے آپؐ کو بیان کرنے کا حکم دیا ہے۔ سورۃ اخلاص کی تفسیر میں امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں آیات صفات کے بارے مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ صحابہ اور تمام اسلاف ان معنی جانتے تھے جن بعض حضرات نے ان میں اختلاف کیا، اسلاف نے ان کی مذمت بیان کی۔ (یعنی جمیہ وغیرہ کی)

البتہ ان کی حقیقت کو لوگ نہیں جانتے، ہاں معانی سمجھتے اور جانتے تھے۔ اسی طرح یہ آیات

﴿ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدي﴾ (ص: ۳۸: ۵۴)

یا قیام قیامت کا وقت وغیرہ۔ یہ حضرات ان کا معنی سمجھتے تھے اور حقیقت کو اللہ کے سپرد کرتے۔ آپؐ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب ہی برحق اور فطرت سلیمہ کے مطابق ہے۔

”لم تفسدھا الاھواء ولم یطمس نورھا ظلمات التقلید“ (۲۹)

فلاسفہ اور متکلمین حضرات اپنی تحقیقات کو معقولات قرار دیتے ہیں وہ سب وہی اور خیالی باتیں ہیں۔ جیسے مثلاً استواء علی العرش سے مراد بلندی اور رفیع ہے اور سلف کا عقیدہ عقل کے خلاف نہیں ہے عقل و شعور یہ فیصلہ کرتی ہے کہ دو موجود یا تو ان میں تباہی ہے یا تداعیل اور اللہ نہ عالم میں داخل ہے اور نہ ان میں کوئی چیز حلول کرتی ہے لہذا مہاین ہے اور مہاین اعلیٰ وارفع ہو سکتا ہے، عقلی لوگ جو حقیقی معنی میں عرش پر استواء کو محال جانتے ہیں اور استیلاء یا تدبیر مراد لیتے ہیں ورنہ اس سے جسمیت لازم آتی ہے جو اللہ کے لئے محال ہے کیونکہ اللہ مجرد عن المادہ ہے نہ عالم میں داخل نہ خارج نہ متصل اور نہ منفصل امام صاحب فرماتے ہیں تجربہ کا دعویٰ اور اس کا وجود یہ سب فرضی اور ذہنی ہے، خارج میں نہیں اللہ کو عالم سے مہاین اور بلند تر ماننا عقل کے مطابق اور فطرت کے قریب ہے۔ (۳۰) امام ابن تیمیہؒ اس طرح مخالفین کے خیالات کا تضاد پیش کرتے ہیں اور ان کے قضایا کو باطل قرار دیتے ہیں اس کے لئے آپ نے ”الموافقہ بین صریح المعقول لصحیح المنقول“، لکھی جس میں معقول منقول کے درمیان موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی اور تعارض کو رفع کیا اور یہ ثابت کیا کہ صریح عقل صحیح نقل کے خلاف نہیں اور ان لوگوں کو ان میں (عقل و نقل) بظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے تو یہ صرف اس بناء پر ہو سکتا ہے کہ یا عقل میں کوئی نقص ہے یا نص کے سمجھنے میں غلطی کی گئی ہے۔ آپ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ نے عقائد میں جو گرہیں لگا دیں وہ ایک ایک کر کے آپ نے کھولیں جیسے صفات سمعیہ اور قیام صفات بالذات اور افعال اختیار یہ اور اللہ سے ان کا قیام صفات کا ذات باری سے غیر ہونا اور تعلیل و حکمت اور اختیار صفۃ الکلام استواء، علو، حدوث العالم، بعث الاجساد، نبوات کرامات، معجزات اور عقل و نقل میں توافق جبکہ لوگوں کی یہ حالت تھی کہ آپ سے پہلے دو فریق تھے جو نصوص سے کھیلتے مثلاً اگر نصوص ان کی معقولات کے خلاف پڑتیں تو یا انکار کرتے یا تاویل اور کچھ صرف ایمان ہی رکھتے اور توقف اختیار کرتے لیکن امام ابن تیمیہؒ پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے دونوں کے تعارض کو ختم کیا اور یہ ثابت کیا کہ:

”انہما اخوان لا یختلفان“ (۳۱)

عرف عام میں علم کلام سے مراد وہ علم ہے جس کے جاننے سے انسان اسلامی عقائد کی تصدیق عقلی دلیلوں سے کر سکتا ہے۔ اسلامی فلسفہ الہیات اور علم کلام کا موضوع بحث اللہ کی ذات و صفات کے مسائل تھے۔ شریعت اسلامیہ نے عقائد کے بارے میں انسان کو تارکی میں نہیں چھوڑا بلکہ یہ شعبہ پوری زندگی کے اعمال و اخلاق اور صحیح تمدن و معاشرہ کی بنیاد ہے۔ اس لئے اس نے ان تمام مذاہب سابقہ سے کہیں زیادہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق ایسی واضح، عام فہم اور فیصلہ کن تعلیم دی جس کے بعد اس سلسلہ میں کسی محنت، درد سری اور قیاس آرائی کی ضرورت نہیں تھی۔

فلسفہ یونان کے مقابلہ اور مذہب کی حمایت کے لئے علم کلام وجود میں آیا لیکن اس میں رفتہ رفتہ خود فلسفہ کی روح گھس گئی اور وہ ایک مذہبی فلسفہ بن کر رہ گیا۔ وہی اس کا موضوع، وہی طریق بحث و استدلال اور وہی بنیادی غلطی کہ ذات و صفات الہی اور مادی مسائل کو عقل سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ وہی انبیاء علیہم السلام کی تعبیرات و تشریحات پر عدم قناعت، وہی محدود ناقص اور غلط فہمی پیدا کرنے والے یونانی اصطلاحات کا استعمال، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسائل سلجھنے اور بات مختصر ہونے کی بجائے زیادہ پیچیدہ اور طویل ہوتی چلی گئی اور ایک طویل پڑھنے کا فلسفہ الہیات اور ایک ضخیم شرح عقائد تیار ہو گئی جس پر باوجود فلسفہ یونان کے حریف

و مقابل ہونے کے 'یونانی فکر کا اچھا خاصا اثر پڑ چکا تھا۔ اس صورت حال کے خلاف کتاب وسنت کی روح ہمیشہ احتجاج کرتی رہی۔ امت کا ایک اچھا خاصہ گروہ ان فلسفیانہ تفصیلات اور مشکلمانہ تاویلات کا مخالف رہا لیکن کتاب وسنت کی صحیح موثر ترجمانی کے لئے ایک ایسے قوی الایمان، وسیع العلم اور دقیق النظر عالم کی ضرورت تھی۔

جوعلی وجہ البصیرت اس پر ایمان راسخ رکھتا ہو کہ کتاب وسنت کے نصوص اور ذات و صفات کے بارہ میں اس کے بیانات و تعبیرات بالکل کافی و شافی ہیں جو اپنی ذہانت و مطالعہ سے فلسفہ کے رگ و ریشہ سے واقف ہو چکا ہو۔ حکمائے یونان کے اقوال و خیالات اور ان کے مذاہب فکر یہ پر علمی تنقید کر سکتا ہو اور ان کی بنیادی کمزوریوں سے واقف ہو، جو اپنے غور و فکر سے علم کلام کی تہہ تک پہنچ چکا ہو۔ علم کلام کی پوری تاریخ اور اس کے ارتقاء پر پوری نظر ہو اور اس پورے مطالعہ و تجربہ سے اس کے اندر کتاب وسنت کے نصوص اور مسلک سلف پر حد درجہ کا وثوق و اعتماد اور اس کی حمایت و ترجمانی کا جوش اور عزم پیدا ہو چکا ہو۔ وہ اپنی ذکاوت، قوت بیان، وسعت نظر، کثرت مطالعہ میں بھی ممتاز اور اپنے زمانے کی سطح سے بلند ہو چنانچہ امام ابن تیمیہ کی تصنیفات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو شاید علم کلام و عقائد ان کی تحریروں کے پورے نصف حصے پر مشتمل ہو گا یا دو ٹکٹ حصوں پر۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ جامع الصفات شخصیت بلاشبہ ملت اسلامیہ کے لئے سرمایہ صد افتخار ہے۔ آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اسلامی تعلیمات کو خالص کتاب وسنت کی بنیاد پر پیش کیا۔ اس ضمن میں وہ تمام آلودگیاں جو یونانی افکار و خیالات سے اسلامی تعلیمات میں راہ پار ہی تھیں یا عجمی مذہب کی حامل وہ صوفیانہ تعبیرات جو نیکی اور تقدس کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھیں، امام صاحب نے ان سب کی تردید کی۔ ان کی حقیقت کو بے نقاب کیا اور ان کے برے اثرات سے عالم اسلام کو بچانے کے لئے عمر بھر سیف و قلم سے جہاد کرتے رہے۔

یوں تو شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کے مناقب و سوانح کا ایک وسیع ذخیرہ عربی و اردو دونوں زبانوں میں موجود ہے۔ ان کے معاصرین و تلامذہ سے لے کر عصر حاضر کے کتاب وسنت کے معارف شناسوں نے اس نادر روزگار ہستی کے حالات زندگی کو منظر عام پر لانے میں حتی الامکان کوتاہی نہ کی کیونکہ آپ کے مقابلے کا مجدد و مصلح و متکلم اسلام صدیوں مشکل سے ملے گا۔ آپ نے کسی ایک علم و فن کے دائرے میں کمال حاصل نہیں کیا تھا بلکہ انہوں نے حفظ و دفاع اسلام، درس و اشاعت علوم و فنون اسلامی اور تشخیص اسلامی کے لئے اپنے عہد ہی میں اختصاص حاصل کر لیا تھا۔ ان کا یہ اختصاص و امتیاز آج تک قائم ہے۔ ان کی عظیم الشان خدمات پر نظر ڈالنے تو وہ کسی ایک شخص کا کارنامہ معلوم نہیں ہوتا۔

علم کلام چونکہ ایک عظیم الشان علم ہے جس میں عقائد اسلامیہ کے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جو ایک اعلیٰ مقصد ہے۔ لیکن جب سے یہ ایک مستقل علم بنا، بحث مباحثے شروع ہوئے، اس علم و فن پر کتابیں لکھی گئیں۔ بڑے بڑے حلقے قائم ہونا شروع ہوئے تو اس میں کئی مذاہب و فرقے پیدا ہوئے جو شریعت اسلامیہ سے تعلق قرب و بعد کے اعتبار سے مختلف تھے اور بعض فرقے تو ایسے بھی پیدا ہو گئے جن کا فکر اسلامی فکر سے بالکل مختلف اور استدلال، قرآنی استدلال سے بہت دور تھا اور اس حد تک یہ پہنچ چکے تھے جس سے اسلامی حدود سے نکل گئے حتیٰ کہ وثیہ کے اصول اور فلسفہ کو اپنے فکر میں داخل کر لیا۔

اب علم کلام کی مشروعیت کے بارے سوال پیدا ہو گیا۔ بعض علماء نے اس علم سے کنارہ کشی کو واجب اور ایسی کتب پڑھنے کو حرام قرار دے دیا۔ ایسے اجتماعات میں اٹھنے بیٹھنے پر پابندی لگا دی گئی اور اس کے بعض مسائل میں غور و خوض سے منع کیا گیا۔ جبکہ امام ابن

تیمیہؒ نے دلائل سے یہ بات ثابت کی کہ علم کلام موافق کتاب وسنت محمود اور خلاف کتاب وسنت مذموم ہے۔ امام ابن تیمیہ کا علم کلام میں اہم ترین کارنامہ یہ دوہی چیزیں ہیں۔ اثبات وابطال یعنی فلسفہ وغیرہ کا ابطال، عقائد اسلامیہ کا اثبات۔ امام موصوف نے دونوں سے وافر حصہ پایا چنانچہ آپ نے فلسفہ و منطق و علم کلام پر علمی دیانت کے ساتھ تنقید کی اور کتاب وسنت کے طرز و اسلوب کو ترجیح دی ہے۔

مقالہ میں اس بات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے کہ فلسفہ و منطق کو اس وقت عالم اسلام میں کیا مقام تھا اور ذہن و افکار پر کیسا تسلط تھا اور کیسے ماحول میں آپ نے یہ کارنامہ سرانجام دیا۔ آپ نے فلسفہ و منطق کا بے لاگ علمی محاسبہ اور جائزہ لے کر اس کی علمی کمزوریوں کو واضح کیا اور فلاسفہ و متکلمین کے غلط فلسفیانہ و غلط متکلمانہ افکار کی تردید کی اور ثابت کیا کہ قرآن کا اسلوب استدلال زیادہ دلنشین اور یقین آفرین ہے۔

چنانچہ ارد علی المتقین میں ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اہل کلام و فلسفہ نے مطالب الہیہ پر جو دلائل عقلیہ قائم کئے ہیں ان کے مقابلے میں قرآن مجید کے دلائل زیادہ مکمل اور بلیغ و موثر ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ان بڑے بڑے نقائص سے بھی پاک و صاف ہیں جو فلاسفہ و متکلمین کے دلائل میں پائے جاتے ہیں۔“

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”قرآن مجید میں جو عقلی و برہانی قیاسات اور ربوبیت، الوہیت، وحدانیت، خدا کے علم و قدرت، امکان، معاد وغیرہ جیسے مطالب عالیہ اور معارف الہیہ کے جو دلائل مذکور ہیں وہ شریف ترین علوم و معارف ہیں، جن سے نفوس انسانی کی تکمیل ہوتی ہے۔“ (حوالہ جات گزر چکے ہیں)

علامہ ابن تیمیہ کے تین خاص بڑے کارنامے قابل ذکر ہیں۔

- (i) اصلاح معاشرہ کے سلسلہ میں شرک و بدعت کی تردید اور توحید کا اثبات کیا۔
- (ii) آپ نے اپنے زمانہ میں فلسفہ و منطق و علم کلام کی مفصل تنقید کا فرض انجام دیا۔
- (iii) مدلل طریقہ پر کتاب وسنت کے طرز و اسلوب کی برتری ثابت کی اور قرآن وسنت پر مبنی علم کلام پیش فرمایا جو آپ کا ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔

امام صاحب نے باطل چن چن کر الگ کر کے خالص حق کو مضبوط کرنے کی کوشش کی، آپؒ نے حکمت یونان کو توڑ کر حکمت قرآن کو پیش کیا۔ منطق و فلسفہ یونانی سے استدلالی مواد لینے کی بجائے منطق قرآنی سے قوت استدلال کو پیش کیا۔

علم الکلام اور فن جدل و مناظرہ میں آپ کا مرتبہ یہ ہے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری و غزالی کے بعد تیسرے جامعیت و عقربیت کے لحاظ سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اسلام کے پورے نظام عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے آپؒ نے ٹھیک حکمت قرآن اور حکمت رسول کی تشریح کی ہے۔

اس مقالہ میں اگر کوئی خوبی ہے تو وہ ڈاکٹر جمیلہ شوکت کی راہنمائی کا نتیجہ ہے اور اس میں جو خامی ہے وہ میری طرف سے ہے والحمد للہ عند اللہ مقبول ہر کتاب یا مقالہ میں بہتری کی گنجائش موجود ہوا کرتی ہے۔

اشاریہ



استدراک

## تجاویز

اس امام نے اپنے دور میں دین اسلام کی ابدیت پر اثر انداز ہونے والے مسائل کی تنقیح کرتے ہوئے عقل و نقل کے حدود متعین کئے اور کلامی نقطہ نظر سے اسلام کا دفاع کر کے اعتقادی فتنوں اور گمراہیوں کا استیصال کر دیا جو ان کا ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ آج بھی امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کی تصنیفات ایمانی جوش اور ولولہ پیدا کرنے کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہیں، اگر انکی تصنیفات کو عام کیا جائے تو یقیناً مسلمانوں کے مردہ جسم میں ایک نئی پیدا ہو سکتی ہے۔

جدید علوم و فنون کو اپنایا جائے جو عصر جدید میں زندگی کی علامت اور زندہ قوموں کا نشان قرار پاتے ہیں اور کوئی قوم انہیں نظر انداز کر کے اپنا وجود ملی برقرار نہیں رکھ سکتی۔ منطق و فلسفہ بقدر ضرورت کافی ہیں ان میں غور و خوض نہ کیا جائے کہ دوسرے ضروری علوم کا حق مارا جائے کیونکہ جس بنیادی ضرورت کی خاطر یہ علوم قرون وسطیٰ میں داخل نصاب کئے گئے تھے اسی بنیادی ضرورت کے تحت آج یہ خارج نصاب کئے جانے کے قابل ہیں ہر دور کا ایک عقلی مزاج ہوتا ہے جس کو ہر حال میں ملحوظ رکھنا پڑتا ہے لہذا دین برحق کی ابدیت و عالمگیریت کے اثبات اور اس کے مادی غلبے اور تفوق کے اظہار کا تقاضہ ہے کہ جدید علوم و فنون کو اپنایا جائے۔

عقلی علوم دینیات کے نصاب میں کلامی نقطہ نظر سے داخل کئے گئے تھے جبکہ دین اسلام کو ان علوم کی طرف سے زبردست چیلنج درپیش تھا۔ مقصد یہ تھا کہ ان علوم سے آراستہ ہو کر علماء دین، کلامی نقطہ نظر سے دین متین کا دفاع کریں۔ اب چونکہ ان علوم عقلیہ کی اہمیت اتنی باقی نہیں رہی اور ان کا رواج اور چلن بالکل ختم ہو گیا، تو پھر ان علوم سے چسے رہنا بالکل غیر معقول اور غیر فطری بات ہوگی، اس کے برعکس چونکہ علوم جدیدہ کا چیلنج درپیش ہے، اسلئے ضروری ہے کہ موجودہ صورت حال کو بدلتے ہوئے نئے ہتھیاروں سے اپنے آپ کو مسلح کیا جائے تاکہ عصر جدید میں دین برحق کا دفاع صحیح اور بہتر طور پر کیا جاسکے۔

یہ خوش قسمتی کی بات ہے کہ عصر جدید کی بے انتہا ترقی کے باعث تمام علوم و فنون پوری طرح مدون ہو کر سامنے آ گئے ہیں اگر اب بھی قرآنی مقصد و منشا کے مطابق ان علوم سے فائدہ اٹھا کر دین برحق کی برتری ثابت نہ کریں تو اس سے بڑھ کر محرومی اور کیا ہو سکتی ہے، ہمارا کام صرف اتنا ہے کہ تمام جدید علوم و فنون کا جائزہ لے کر قرآن عظیم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق بنی نوع انسان کی رہنمائی یا اس پر اہتمام جست کر دیں یہی جدید علم کلام یا قرآنی علم کلام ہوگا۔ ”ادع الی سبیل ربک“

منکرین حق کی علمی کمزوریوں کو واضح کرنا یہ بھی معروف و منکر کے مقتضائے عین مطابق ہے۔ چنانچہ ”یاسرون بالمعروف و ینبہون عن المنکر“ کے وسیع مفہوم میں یہ شق بھی داخل سمجھی جائے گی۔ امام ابن تیمیہ نے اپنی ایک تصنیف میں لکھا کہ جدید علوم و مسائل میں مہارت حاصل کر کے زمانے کے مزاج کے مطابق کتاب و سنت کی تشریح و تہذیب کرنا تبلیغ دین میں داخل ہے اور یہ علماء امت کے لئے فرض کفایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

امام ابن تیمیہ نے قرآن حکیم کی روشنی میں یونانی فکر و فلسفہ کی تردید کی، دور عباسیہ میں جب یونانی علوم کا خوب چرچا ہوا تو اہل اسلام کے دو گروہ بن گئے۔ ایک گروہ علوم یونان کا گرویدہ اور ان کا دقیقہ سنجیوں کی بنا پر تنقید سے بالاتر سمجھنے لگا مگر دوسرا گروہ جو قرآنی سرچشمے سے سیراب اور اس کی روح سے آشنا تھا ان پر ان علوم کا کوئی اثر نہ ہوا اور اس نے ہمیشہ ان علوم پر تنقید کی ان کے مسائل کی غلطیوں کی نشاندہی کی جن میں، غزالی، رازی اور امام ابن تیمیہ پیش پیش ہیں جنہوں نے قرآن کے عظیم ترین وصف ”فرقان“ ہونے کی حیثیت کو واضح کیا۔ اس دور کی

عقلیت کے مطابق اپنے دور کی رہنمائی کی، علم کلام کے نئے نئے اور بہتر سے بہتر اصول منضبط کر کے ہر قسم کی غلط فہمیوں اور شکوک و شبہات کو دور کیا۔

لہذا

- 1- علامہ ابن تیمیہ کی زندگی اور کارناموں پر تحقیقات و ریسرچ کے لئے چند اسلامی درس گاہوں میں مستقل شعبے قائم کئے جائیں۔
- 2- امام ابن تیمیہ کی شخصیت اور ان کے افکار اور کارناموں پر تحقیق اور ریسرچ کیلئے وظائف مقرر کئے جائیں گے۔
- 3- امام ابن تیمیہ کی تصانیف کا اسلامی ممالک کی مختلف زبانوں بالخصوص اردو میں ترجمہ کیا جائے۔
- 4- امام ابن تیمیہ کی جملہ تصانیف کو صحت و تحقیق کے اعلیٰ معیار کے مطابق شائع کیا جائے۔
- 5- امام ابن تیمیہ کے جو فتاویٰ روزمرہ کی زندگی کے مسائل اور عبادات و عقائد سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہیں قدرے تہذیب و تحقیق کے ساتھ مختلف عناوین کے تحت کتابی شکل میں شائع کر کے موصوف کے فقہی پہلو کو بھی اجاگر کیا جائے۔ اور عام مسلمانوں کے لئے ان سے استفادہ کا موقع فراہم کیا جائے۔
- 6- امام ابن تیمیہ کے افکار، تجدیدی کارناموں اور اصلاحی کوششوں کو نئی پود کے سامنے بحیثیت نمونہ پیش کرنے کے لئے درسی اور غیر درسی کتابوں کی تیاری کا اہتمام کیا جائے۔
- 7- امام ابن تیمیہ نے اپنے دور میں جن باطل مذاہب اور تحریکات کا رد فرمایا ان کے بارے عموماً اور رد و انقضائے اور تاریخوں کے باہمی تعلق و تعاون کے بارے خصوصاً کتابیں تالیف کی جائیں۔
- 8- مذکورہ مقاصد کے لئے ملک کی مختلف جامعات میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے نام سے مختلف اکیڈمیاں قائم کی جائیں۔
- 9- امام ابن تیمیہ کے افکار اور خیالات سے واقفیت اور استفادے کے لئے مختلف مقامات اور مواقع پر کانفرنسیں اور علمی مذاکرات منعقد کئے جائیں۔
- 10- امام ابن تیمیہ کی بے مثال شخصیت اور ان کے افکار اور کارناموں کے سلسلہ میں انعامی مقابلے قائم کئے جائیں اور نہایت مناسب ہوگا کہ اس بارے میں سب سے عمدہ شاہکار کے لئے ایک سالانہ انعام مخصوص کر دیا جائے۔
- 11- بعض حلقوں کی طرف سے امام ابن تیمیہ کی شخصیت کو دغا دار بنانے کی کوشش کی گئی ہیں۔ یا کی جارہی ہیں۔ ان کا دوقاع کرتے ہوئے ان ناروا کوششوں کی بھی تردید کی جائے۔ جو صحابہ و تابعینؓ کو تنقیدات کا نشانہ بنانے اور اسلامی تاریخ کے رخ تاباں کو مسخ کرنے کے سلسلہ میں کی گئی یا کی جارہی ہیں۔
- 12- امام ابن تیمیہ پر مختلف حیثیات سے کام کرنے کی ابھی بہت گنجائش موجود ہے جیسے بطور مفسر، بطور فقیہ، بطور مسلمان فلسفی، بطور منطقی، بطور نقاد، بطور مفتی ملکی یونیورسٹیوں کو ادھر خصوصی توجہ دینے کی ضرورت ہے۔
- 13- ایک ایسا ادارہ قائم کیا جائے جس میں امام ابن تیمیہ کی کتب کو دوسری زبانوں بالخصوص اردو میں منتقل کیا جائے تاکہ اہل علم زیادہ سے

زیادہ استفادہ کر سکیں۔

- 14- ایم اے کی سطح کے سلیبس میں آپ کی کتب میں سے کچھ نہ کچھ حصہ نصاب میں شامل کیا جانا چاہئے۔
- 15- عربی مدارس کو ادھر ضرورت توجہ دینی چاہئے کہ موقع بہ موقع امام تیمیہ پر کانفرنسیں سیمینار منعقد کئے جانے چاہئیں۔ تاکہ سلف الصالحین کے اسلامی فکر کو اردین حق کی تعلیمات کو عام کیا جائے۔ پاکستان میں شیخ الاسلام نے مختلف رسائل کو اردو میں ڈھالا گیا ہے یہ ایک قابل اطمینان بات ہے۔ اس کو مزید آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ آپ کے رسائل و کتب کا جو ذخیرہ اردو میں ڈھالا گیا ہے اور بندہ کی نظر سے گزرا ہے اس کا کچھ نقشہ شروع میں پیش کیا جا چکا ہے۔
- 16- انسائیکلو پیڈیا شائع کیا جائے۔ جس طرح مجموع الفتاویٰ ہوا ہے۔ مگر کچھ رسائل ابھی بھی ہیں جن کو یکجا کر کے شائع کرنے کی ضرورت ہے۔
- 17- آپ کی جامع حالات زندگی اور افکار و علوم پر دیگر زبانوں میں شائع کرنے کی ضرورت ہے۔
- 18- آپ کی دعوت کا نکتہ ”کتاب و سنت کی طرف رجوع“ کو پھیلا یا جائے اور جن باتوں کو دین کے ساتھ تعلق نہ ان کو ترک کر دیا جائے۔

کتابیات



## فهرست مصادر و مراجع

نمبر شمار	مصنف	کتاب	مقام	دارالاشاعت	سن
۱	الجوهري، اسماعيل بن حماد (۳۹۳هـ)	الصحاح في اللغة العربية	بيروت	اشاعت	اشاعت
۲	آل كاشف الغطاء محمد بن الحسين (۱۳۶۶هـ)	اصل الشيعة واصولها	مصر	صيدا	۱۹۳۶ء
۳	آلوسي، حسام الدين، ذاكتر	دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي	بيروت	المؤسسة العربية للدراسات	۱۴۰۰هـ
۴	آلوسي، محمد بن نعمان الحفيد	شرح العقائد الصديق	تبريز		۱۳۷۱هـ
۵	الآمدي، سيف الدين، ابوالحسن، علي (۶۳۱هـ)	ابكار الافكار في اصول الدين	قاهرة	دار الكتب المصرية	۱۹۰۳ء
۶	ايضا	احكام الاحكام في الاصول	ايضا		۱۹۷۱ء
۷	ايضا	غاية المرام في علم الكلام	ايضا		ايضا
۸	ابراهيم بن مصطفى الحلي (۹۷۱هـ)	المقدمة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وافعال العباد	قاهرة	مطبعة الانوار	۱۹۳۹ء
۹	ابراهيم مذكور	معجم الاعلام لفكر الانساني	مصر	الهدية المصرية العامة للكتاب	۱۹۸۴ء
۱۰	ابن ابى الحديد عبد الحميد بن هبة الله	شرح نهج البلاغة	ايران		س-ن
۱۱	ابن ابى شيبه، عبد الله بن محمد بن ابى شيبه ابراهيم بن عثمان (۲۳۵هـ)	العرش وما روى فيه الاحاديث والآثار	كويت	مكتبة المعلا	۱۴۰۹هـ
۱۲	ابن ابى المعز، علي بن علاء الدين (۷۹۲هـ)	شرح عقيدة الطحاوية	دمشق	دار الفكر	۱۹۸۳ء
۱۳	ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم (۷۲۸هـ)	الاحتجاج بالقدر	بيروت	المكتبة الاسلامية	۱۹۷۳ء
۱۴	ايضا	الاستغاثة	رياض	جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية	۱۹۸۳ء
۱۵	ايضا	الاستقامة	ايضا	ايضا	ايضا

١٦	ايضاً	اقتضاء الصراط المستقيم لخالفه اصحاب الحكيم	ايضاً	مطالع الرياض	١٣٨١ هـ
١٧	ايضاً	اقوم ما قيل في القضاء والقدر مجموع الفتاوى ٢	ايضاً	ايضاً	ايضاً
١٨	ايضاً	الايمان الاوسط ومجموع الفتاوى ٥	ايضاً	ايضاً	ايضاً
١٩	ايضاً	بغية الرائد في الرد على المعتزلة، والقرامطة، والباطنية اهل الاتحاد القائلين بالتحلول	ايضاً	جامعة الامام محمد بن سعود س-ن الاسلاميه	ايضاً
٢٠	ايضاً	الرسالة التدمرية لابن تيمية	قاهره	دار الكتب الحديثه	١٩٨٥ هـ
٢١	ايضاً	التعقيده	ايضاً	ايضاً	س-ن
٢٢	ايضاً	تفسير سورة اخلاص	رياض	مكتبة الاسلاميه	س-ن
٢٣	ايضاً	جامع الرسائل في معنى كون الرب عادلا وفي تنزيهه	قاهره	مطبعة مدني	١٣٩٢ هـ
٢٤	ايضاً	جواب اهل العلم والايمان در فتاوى ١٥	رياض	مطالع الرياض	١٩٨١ هـ
٢٥	ايضاً	الجواب الباهر در مجموع فتاوى ٢٥	ايضاً	ايضاً	ايضاً
٢٦	ايضاً	الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح	قاهره	مطبعة مدني	ايضاً
٢٧	ايضاً	درء تعارض اقل والعقل	رياض	جامعة الامام محمد بن سعود الاسلاميه	١٩٨٣ هـ
٢٨	ايضاً	الرد على الاخواني در فتاوى ٢٥	رياض	مطالع الرياض	١٩٨١ هـ
٢٩	ايضاً	الرد على الكبري في بعض اصول الدين	مصر	مطبعة سلفيه	س-ن
٣٠	ايضاً	الرد على المنطقيين	بمبئي	مطبعة قيمية	١٩٣٩ هـ
٣١	ايضاً	رسالة في شرح الحديث ابي ذر در مجموع الفتاوى ٢	رياض	مطالع الرياض	١٩٨١ هـ
٣٢	ايضاً	الرسالة الاكملية در مجموع الفتاوى ٦	ايضاً	ايضاً	ايضاً
٣٣	ايضاً	رسالة في الصفات الاختياريه در مجموع الفتاوى ٦	ايضاً	ايضاً	ايضاً
٣٤	ايضاً	رسالة في العقل والروح در مجموعه ١ لرسائل المنيريين ٢	رياض	مطالع الرياض	ايضاً
٣٥	ايضاً	رسالة المدنيه	قاهره	السنه المحمديه	١٩٨١ هـ
٣٦	ايضاً	شرح الحديث انما الاعمال بالنيات در مجموع ١٨	رياض	مطالع الرياض	١٣٦٥ هـ
			ايضاً	ايضاً	ايضاً

۳۷	ایضاً	شرح الحديث عمران بن الحصين در الفتاوى ۱۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۳۸	ایضاً	شرح الحديث النزول در مجموع الفتاوى ۱۸	ایضاً	ایضاً	ایضاً
۳۹	ایضاً	الصارم المسلول على شاتم الرسول	مصر	مطبعة السادة	۱۹۶۷ء
۴۰	ایضاً	الرسالة الصفدية	رياض	شركة مطابع حقيقه	س-ن
۴۱	ایضاً	العقيدة الحموية الكبرى	لاهور	دارالتفقيه	س-ن
۴۲	ایضاً	الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان در مجموع الفتاوى ۱۱	رياض	مطابع الرياض	۱۹۸۱ء
۴۳	ایضاً	الفرقان بين الحق والباطل در الفتاوى ۱۳	رياض	مطابع الرياض	ایضاً
۴۴	ایضاً	قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة	بيروت	دار الكتب العلمية	۱۹۸۲ء
۴۵	ایضاً	الاكليل في المصائب والحوادث	رياض	مطابع الرياض	۱۹۸۱ء
۴۶	ایضاً	كتاب النبوات	بيروت	مكتبة الشرقية	۱۹۸۲ء
۴۷	ایضاً	مجموعه تفسير ابن تيميه	بمبئی	المیة	۱۹۵۳ء
۴۸	ایضاً	مجموعه الرسائل الكبرى	مصر	مكتبة الشرقية	۱۳۲۳هـ
۴۹	ایضاً	مجموعه الرسائل المنيرة	مصر	القاهرة مطبعة المدنی	س-ن
۵۰	ایضاً	مجموع فتاوى شيخ الاسلام، احمد بن تيميه	رياض	مطابع الرياض	۱۹۸۱ء
۵۱	ایضاً	معارض الوصول در مجموعہ رسائل والمسائل	مكة المكرمة	دارالباز	۱۹۶۱ء
۵۲	ایضاً	الموافق صحیح المعقول لصريح المعقول	ایضاً	جامعه امام محمد بن سعود	۱۹۸۳ء
۵۳	ایضاً	منهاج السنة النبوية	رياض	الاسلاميه	س-ن
۵۴	ایضاً	نقض المنطق در مجموع الفتاوى ۹	قاهره	مكتبة الاكاديمية	۱۹۸۱ء
۵۵	ابن الجوزي، عبد الرحمن بن الجوزي (۵۹۷هـ)	تلخيص ابليس	مطابع الرياض	ادارة س-ن الطباعة	س-ن
۵۶	ایضاً	دفع شبه التشبيه باكف التزبيہ	ایضاً	مكتبة التوفيقية	س-ن
۵۷	ابن حجر، احمد بن علی (۸۵۲هـ)	الدرر الكامنة في اعيان الامة الثامنة	ایضاً	دائرة المعارف عثمانية	۱۳۹۵هـ
۵۸	ایضاً	فتح الباري شرح صحيح البخاري	ایضاً	ایضاً	۱۹۷۵ء
۵۹	ابن حزم، زكريا ابراهيم (۴۵۶هـ)	فيلسوف الادباء	قاهره		۱۳۶۷هـ

٦٠	ابن حزم، علي بن احمد، الظاهري الطوق الحماة (٢٥٦هـ)	ايضا	مطبعة ادبية	س-ن
٦١	ايضا	مصر		١٣١٤هـ
٦٢	ابن خنبل، ابو عبد الله احمد بن محمد الشيباني (٢٣١هـ)	بيروت	مكتبة المعارف الاسكندرية	١٩٤١ء
٦٣	ايضا	مسنلا امام احمد	المكتب الاسلامي	١٩٨٣ء
٦٤	ابن خزيمة، ابو بكر محمد بن اسحاق كتاب التوحيد (٣١١هـ)	قاهرة	مكتبة الكليات الازهرية	س-ن
٦٥	ابن خلدون، عبد الرحمن (١٣٠٦ء) مقدمه ابن خلدون	مصر	الشعب	س-ن
٦٦	ابن خلكان، شمس الدين احمد بن وفيات الاعيان ابراهيم (١٢٨٣ء)	قاهرة		١٩٣٨ء
٦٧	ابن رشد، ابو الوليد محمد، القرطبي (٥٩٥هـ)	ايضا	مكتبة المحمودية	١٩٣٣ء
٦٨	ابن سينا، الحسين بن عبد الله البجلي (٣٢٨هـ)	مصر	دار المعارف	١٩٦٠ء
٦٩	ابن العربي، محي الدين	كراچی	دار الكتب	س-ن
٧٠	ابن عساکر، ابو القاسم علي بن الحسن هبة الله (٦٠٠هـ)	دمشق		١٣٣٢هـ
٧١	ابن عطية، احمد بن محمد، الغامدي الاندلسي (١٠٢٩هـ)	المدينة المنورة	احياء التراث الاسلامي	١٤٠٣هـ
٧٢	ابن عمار، عبد الجلي، الحسنيلي (١٠٨٩هـ)	بيروت	المكتبة التجارية	١٣٥١هـ
٧٣	ابن عمار الدين، احمد بن خليل	ايران		س-ن
٧٤	ابن قدامه، عبد الله بن احمد (٦٢٠هـ)	قاهرة		١٩٥٩ء
٧٥	ابن القيم، الجوزي، عبد الرحمن بن علي (م ٧٥١هـ)	بيروت	دار الكتب العلمية	١٣٠٣هـ
٧٦	ايضا	قاهرة	ايضا	١٣٥١هـ
٧٧	ايضا	ايضا	ايضا	١٩٦٢ء
٧٨	ايضا	بيروت		١٣٠٣هـ
٧٩	ايضا	قاهرة	دار الكتب العلمية	س-ن
٨٠	ايضا	بيروت	مكتبة السعادة	١٣٥١هـ

٨١	ايضاً	المختصر في تاريخ الملوك والامم	ايضاً	دائرة معارف عثمانية	١٣٥٤هـ
٨٢	ابن كثير، البوالفداء، اسماعيل بن عمر	البداية والنهاية	ايضاً	مكتبة السعادة	١٣٥١هـ
	الدمشقي (٤٤٣هـ)				
٨٣	ابن متويه، ابو محمد، الحسن بن احمد بن	التذكرة في لطيف الكلام اختصار	مصر	الازهرية	١٩٩٢ء
٨٣	على	شرح كتاب الحيط بالحكي			
	ايضاً	(لقاضي عبد الجبار)	ايضاً	ايضاً	
٨٥	ابن المرتضى، اليماني، احمد بن يحيى	المنية الاصل في شرح الملل والنحل	بيروت	دار الصادر	س-ن
		انتفاذ البشر من الجبر والقدر			
٨٦	ايضاً		النجف	مطبعة الراعي	١٣٥٣هـ
٨٧	ابن المنذر، عبد الله، ابو بكر	كتاب الاجماع	رياض	دار الطباعة	١٣٠٢هـ
٨٨	ابن ناصر الدين، احمد الشافعي دمشقي	الرد الوافر على من زعم بان من	بيروت	كتب الاسلامي	١٣٠٠هـ
		سمى ابن تيمية شيخ الاسلام كافر			
٨٩	ابن فونختي، حسن بن علي	فرق الشيعة	استنبول	مطبعة استنبول	١٩٣٨ء
٩٠	ابن الوزير، اليسني، احمد	اثير الحق على الخلق	يمن	دار اليمن	١٣٠٥هـ
٩١	ابن وهب، عبد الله القرشي	كتاب القدس	بيروت	دار النشر والتوزيع	١٣٠٦هـ
	المصري				
٩٢	ابن الصمام، عبد الرزاق (٢١١)	المصنف في الاحاديث والآثار	بيروت		١٩٥٢ء
٩٣	ابو ريان، محمد بن علي	تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام	ايضاً	دار النهضة العربية	١٩٤٦ء
٩٣	ابوزهره، محمد	ابن تيمية، حياته وعصره وآراءه وفقهه	مصر	المكتبة القدسية	١٣٥١هـ
٩٥	ايضاً	اسلامى مذاهب	فيصل آباد	كارخانه بازار	١٩٤٠ء
٩٦	ابو يعلى، محمد بن الحسين، القاضي	مختصر طبقات الختابة	قاهرة	اينكلمصر	١٩٥٩ء
	(٣٠٤هـ)				
٩٧	احسان اللى ظهير، علامه	الشيعة والتشيع فرق وتواريخ	لاهور		١٣٠٣هـ
	(١٩٨٤ء)				
٩٨	احمد بن ابراهيم بن عيسى الحسني	تنبيه النبي والغبي في الرد	قاهرة	كردستان العلمية	١٣٢٩هـ
		على المدراس			
٩٩	احمد امين المصري	فجر الاسلام	ايضاً	مكتبة النهضة	١٩٨٢ء
	(١٣٤٣هـ)				
١٠٠	الاخضري، عبد الرحمان بن محمد	شرح الاخضري على السلم	قاهرة		١٣٣٣هـ
	(١٥٤٥ء)				

۱۰۱	الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل	الابانہ فی اصول الدیانۃ	حیدرآباد دکن	۱۹۵۱
	(۳۳۰)			
۱۰۲	ایضاً	استحسان الخوض فی علم الکلام	مصر	
۱۰۳	ایضاً	الملحہ فی الرد علی المل الزیغ والبدع	ایضاً	۱۹۵۵ء
۱۰۴	ایضاً	مقالات الاسلامیین	قاهرہ	۱۹۵۰ء
۱۰۵	الایچی، عضد الدین عبدالرحمان بن	المواقف فی علم الکلام وشرحہ للبحر جانی	القسطنطینیہ	۱۳۸۶ھ
	احمد الشیرازی (۷۵۶ھ)			
۱۰۶	الباجوری، ابراہیم بن محمد بن احمد	رسالۃ التوحید وشرحہ	قاهرہ	س-ن
	بن علی الشافعی (۱۲۷۷ھ)			
۱۰۷	الباقلائی، قاضی ابوبکر محمد بن طیب	التمہید فی الرد علی الملاحدۃ	ایضاً	۱۹۴۷ء
	بن محمد بن جعفر (۴۰۳ھ)			
۱۰۸	البانی، ناصر الدین	مقدمہ علی سنن ابن ماجہ	ایضاً	۱۹۴۸ء
۱۰۹	البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل	الجامع الصحیح	دبلی	۱۹۴۰ء
	بن ابراہیم (۲۵۶ھ)			
۱۱۰	الہزار، عمر بن علی (۷۴۹ھ)	الاعلام العلیۃ فی مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیہ	بیروت	س-ن
۱۱۱	البیضاوی، ناصر الدین عبداللہ بن	طوابع الانوار مع شرح العرش	بیروت	۱۳۴۴ھ
	عمر بن محمد			
۱۱۲	ابن ابی، احمد بن محمد بن عبدالمعتم	الفکر الاسلامی فی الحدیث	بیروت	س-ن
۱۱۳	البیہقی، ابوبکر محمد بن احمد نیشاپوری	الاسماء والصفات	ایضاً	۱۹۳۴ء
۱۱۴	ایضاً	السنن الکبری	بیروت	س-ن
۱۱۵	ایضاً	الاعتقاد والحدیث الی سبیل الرشاد	ایضاً	۱۴۰۱ھ
۱۱۶	الترمذی، ابویسٰی محمد بن عیسیٰ	السنن	مدینہ منورہ	۱۹۴۶ء
	(۲۷۹ھ)			
۱۱۷	التستازانی، ابوالوفاء لغنی	علم الکلام وبعض مشکلات	قاهرہ	۱۹۷۹ء
	ایضاً	ابن سبعین وفلسفہ	ایضاً	
۱۱۸	التستازانی، سعد الدین مسعود بن	شرح العقائد المنسیفہ	کراچی	۱۹۸۰ء
	عمر (۷۹۲ھ)			
۱۱۹	ایضاً	شرح المقاصد فی علم الکلام	استنبول	س-ن
۱۲۰	تقی الدین، ابوبکر عبداللہ الحسنی	دفع شبہ من تحبہ وتمرد	قاهرہ	س-ن
	(۷۷۸ھ)			
۱۲۱	التحناوی، محمد بن علی القاضی	کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم	قاهرہ	س-ن
			دار المنھضۃ العربیۃ	



١٢٢	الجرائد، محمد الفاروقى	الدرر البهية	ايضاً	ايضاً	١٩٢٤ء
١٢٣	الجوهري، اسماعيل على بن عبید	المسند	كویت	مكتبة الفلاح	١٩٨٥ء
١٢٤	الجويني ابو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف، امام الحرمين	الارشاد	مصر	مكتبة الخانجي	س-ن
١٢٥	ايضاً	قواطع الادلة في اصول الاعتقاد	ايضاً	ايضاً	١٣٦٩هـ
	الحاكم، ابو عبد الله، محمد بن عبد الله مستدرک حاكم		مكة مكرمه	دار الباز	س-ن
	(٣٠٥هـ)				
١٢٦	انيس احمد، جعفرى	اسلام منزل بمنزل	لاهور	كشميري بازار	س-ن
١٢٧	حسن محمود، الشافعي، دكتور	المدخل الى دراسته علم الكلام	كراچی	ادارة القرآن و العلوم	١٣٠٩هـ
				لاسلامية	
١٢٨	حسين بن محمد والى	كتاب التوحيد	قاهرة	مطبعة الواعظ	١٩٠٩ء
١٢٩	الحلي حسن بن يوسف، الشافعي	كشف المراد بشرح الاعتقاد	ايضاً	عيسى البابي الحلبي	س-ن
١٣٠	الخفاجي، عماد الدين بن احمد المصرى (١٠٣٩هـ)	مناجى الحق في العقيدة	قاهرة	مكتبة التجارى الكبرى	س-ن
١٣١	الخياط، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد	كتاب الانتصار والرد على ابن راوندى الملحد	بيروت	دار السلطان للنشر	١٩٥٤ء
١٣٢	دارقطني، ابو الحسن على بن عمر	السنن	مدينة منوره		١٩٦٦ء
	(٣٨٥هـ)				
١٣٣	الدارمي، ابو محمد، عبد الله بن عثمان	الرد على الجهمية	قاهرة		١٣٠٥هـ
١٣	بن سعيد (٢٥٥هـ)				
١٣٤	الدولابي، ابو البشر، محمد بن احمد	كتاب الكنى والاسماء	كویت	الداررة السلفية	١٣٠٥هـ
	(٣١٠هـ)				
١٣٥	الذبي، شمس الدين محمد بن عثمان	كتاب نفى زغل العلم	دمشق		١٩٢٨ء
	(٤٣٨هـ)				
١٣٦	الرازي، فخر الدين، امام	اساس التقديس	قاهرة	البابي الحلبي	١٩٨٦ء
١٣٧	ايضاً	التفسير الكبير دار الكتب	طهران		س-ن
١٣٨	ايضاً	مباحث المشرقية	حيدرآباد	داررة المعارف النظامية	س-ن
١٣٩	ايضاً	محصول افكار المتقدمين والمتأخرين	دار الكتب		س-ن
		في العلماء والمتكلمين	طهران	مكتبة الكليات الاز	
١٤٠	ايضاً	مناقب الشافعي	قاهرة	هرية	س-ن
١٤١	الزركان، محمد صالح	فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية	بيروت	مكتبة دار الفكر	١٩٢٨ء

۱۳۲	زہدی، حسن جارا اللہ	تاریخ المعز لہ	کراچی	ایچ۔ ایم سعید کمپنی	۱۹۶۰
۱۳۳	زہیر محمد، المختار	(مترجم) رئیس احمد جعفری التحسیم عندا لسلین	قاہرہ	مکتبۃ الاسکندریہ	۱۹۷۱ء
۱۳۴	الزین، محمد حسنی	منطق ابن تیمیہ	بیروت	المکتب الاسلامی	۱۳۹۹ھ
۱۳۵	السبکی، ابو نصر، تاج الدین بن عبدالوہاب (۷۷۷ھ)	طبقات الشافعیۃ الکبریٰ	بیروت	عینی البابا لکھنؤ	۱۳۸۳ھ
۱۳۶	السید الشریف، علی بن محمد الجرجانی، التعریفات (۷۷۰ھ)		قاہرہ	الکلی	۱۹۳۹ء
۱۳۷	ایضاً	شرح المواقف	ایضاً	ایضاً	۱۹۲۵ء
۱۳۸	السوسی، ابوبکر عبداللہ	شرح السنویۃ، الکبریٰ	کویت	دار القلم	۱۹۸۲ء
۱۳۹	السیوطی، جلال الدین	الدر المنثور فی التفسیر	بیروت	دار الفکر	۱۴۰۳ھ
۱۵۰	ایضاً	صون المنطق والکلام عن فی المنطق والکلام	بیروت	احیاء التراث الاسلامی	۱۳۸۹ھ
۱۵۱	شاہ ولی اللہ، احمد، محدث، دہلوی	البدور البازغہ	سندھ	شاہ ولی اللہ اکیڈمی	س۔ن
۱۵۲	شبلی نعمانی، مولانا	علم الکلام اور الکلام	کراچی	نفیس اکیڈمی	۱۹۸۹ء
۱۵۳	شبیر احمد عثمانی، مولانا	فتح الملہم شرح صحیح مسلم	کراچی	دار الکتب	
۱۵۴	شہرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم	الملل والنحل	بیروت		س۔ن
۱۵۵	الشیرازی، صدر الدین، محمد بن اسفار الاربعۃ فی الحکمۃ العالیۃ ابراہیم (۹۰۳ھ)		حیدرآباد	جامعہ عثمانیہ	۱۹۴۷ء
۱۵۶	الصابونی، ابوبکر احمد بن محمود بن نور	البدایۃ من الکفایۃ فی الہدایۃ فی اصول الدین	مصر	دار المعارف	س۔ن
۱۵۷	صحیح، احمد محمود	الزیدیہ		منشأۃ المعارف الاسکندریہ	۱۹۸۰ء
۱۵۸	طاش کبری زادہ، محمد بن احمد مصطفیٰ	مفتاح السعاده ومصباح السیادۃ	قاہرہ	دار الکتب الحدیثہ	۱۹۸۳ء
۱۵۹	الطباطبائی، محمد بن حیدر الحسینی (۱۰۹۹ھ)	الاسلام البصیتی	لندن		۱۹۸۳ء
۱۶۰	طبری، محمد بن جریر بن یزید	جامع البیان عن تاویل آی القرآن	قاہرہ	البابی	۱۳۷۳ھ
۱۶۱	الطوسی، علی بن اسحاق	تجرید الاعتقاد بشرح القوشجی	طہران	مطبع الحجر	۱۲۸۵ھ
۱۶۲	ایضاً	رسالۃ الامامۃ	ایضاً	مکتبۃ الکلیۃ	س۔ن
۱۶۳	ایضاً	شرح المحصل	ایضاً	ایضاً	۱۹۵۵ء
۱۶۴	ایضاً	طائفتہ الحشاشیین	ہالینڈ	ایضاً	س۔ن

۱۶۵	الحامری، ابوالحسن عبداللہ	مناقب الاعلام	قاہرہ	۱۹۶۷ء
۱۶۶	عبدالحمید، السواتی	کتاب الایمان ومقدمہ صحیح مسلم	گوجرانوالہ	مکتبہ دروس القرآن نصرت ۱۹۸۰ء
۱۶۷	عبدالحمید، عز العرب	التوحید عند خلص المتکلمین	دار المنار	۱۹۸۷ء
۱۶۸	عبدالرحمان بن محمد سالم	التاریخ لسیاسی والفرقۃ المعترضة	قاہرہ	مکتبہ الثقافتہ ۱۹۶۵ء
۱۶۹	عبدالعزیز فرہاروی، مولانا	النہر اس شرح العقائد	ملتان	مکتبہ امدادیہ س-ن
۱۷۰	عبدالقادر، امینی، الرازی	طبقات السنیۃ	قاہرہ	س-ن
۱۷۱	عبدالقادر، جیلانی	غنیۃ الطالبین	شام	مکتبہ الحبیب ۱۳۸۵ھ
۱۷۲	عبدالقادر بن طاہر، البغدادی	کتاب اصول الدین	استنبول	مطبع الدولۃ ۱۹۳۸ء
۱۷۳	عبدالکریم، عثمان	الفرق بین الفرق	قاہرہ	مکتبہ الصبح ۱۹۱۰ء
۱۷۴	عبداللہ بن امام احمد بن حنبل	نظریۃ التكلیف وآراء القاضی عبدالجبار	قاہرہ	مکتبہ المؤسسة المصریۃ ۱۳۹۱ھ
۱۷۵	عبداللہ بن یوسف بن محمد	شرح النہ	ایضاً	دار ابن قیم ۱۴۰۶ھ
۱۷۶	عبداللہ، السوسی، ابوبکر	تاریخ جہان کشائی	جامعہ محمد الحسنی	س-ن
۱۷۷	عبداللطیف حسن محمود، مصری	شرح السوسیۃ الکبریٰ	کویت	دار القلم ۱۹۸۲ء
۱۷۸	العقیمی، فواد	غایۃ المرام فی علم الکلام	مصر	المجلس الاعلیٰ للشئون ۱۹۷۱ء
۱۷۹	علی حسب اللہ	الانسان بل ہو میسر ام بخیر	قاہرہ	مکتبہ الفانجی ۱۹۸۰ء
۱۸۰	علی معمر	علم التوحید	ایضاً	س-ن
۱۸۱	علی میاں ابوالحسن ندوی	الاباضیۃ فی التاریخ	ایضاً	مکتبہ وہبہ ایضاً
۱۸۲	علی فہمی، انجم	اسلامیت ومغربیت کی کشمکش	کراچی	نشریات مجلس ایضاً
۱۸۳	علیش، طہرانی، ڈاکٹر	الجبائیان ابوعلی وابوبہاشم	طرابلس لیبیا	دار المکتبۃ الفکر ۱۹۶۸ء
۱۸۴	الغزالی، ابوحامد، محمد بن محمد الطوسی (احیاء العلوم الدین)	کتاب التصوف وشرحہ المنظوم	ایران	س-ن
۱۸۵	ایضاً	الاربعین فی اصول الدین	قاہرہ	۱۳۶۶ھ
۱۸۶	ایضاً	تہانۃ الفلاسفۃ	ایضاً	دارۃ معارف عثمانیۃ ۱۳۵۳ھ
۱۸۷	ایضاً	قطاس المستقیم	ایضاً	ایضاً
۱۸۸	ایضاً	المعتقد من الضلال	ایضاً	مکتبہ الجندی ۱۹۶۴ء
۱۸۹	غلام جیلانی، برق، ڈاکٹر	امام ابن تیمیۃ	لاہور	اسلامک پبلیشنگ ہاؤس ۱۹۷۹ء
۱۹۰	الفارابی، ابونصر	احصاء العلوم	قاہرہ	اینگلیمصر ۱۹۶۸ء

۱۹۱	فرغل یحییٰ	عوامل و اہداف نشاۃ علم الکلام فی الاسلام	قاہرہ	مجمع البحوث الاسلامیہ	۱۳۹۳ھ
۱۹۲	فہوزن	احزاب المعارضۃ فی الاسلام	ایضاً		۱۹۵۸ء
۱۹۳	قاسم محمود، الشامی	الاسلام بین امسہ وغدہ	مصر	س-ن	
۱۹۴	القاضی، عبد الجبار بن احمد الحمدانی	کتاب النظر والمعارف	قاہرہ		۱۹۶۲ء
	(۴۵۱ھ)				
۱۹۵	ایضاً	شرح اصول الخمسہ	ایضاً	مکتبۃ الوہبہ	۱۹۵۰ء
۱۹۶	ایضاً	المغنی فی ابواب التوحید والعدل	ایضاً	مکتبۃ المؤسسة المصریۃ العامۃ	۱۹۶۲ء
۱۹۷	اکرمانی، شمس الدین محمد بن یوسف	الکواکب الدراری شرح البخاری	ریاض	جامع امام محمد بن سعود	۱۹۶۰ء
	(۷۸۶ھ)				
۱۹۸	کسائی، حمزہ بن علی الکوفی	کشف الحقائق فی کتاب الدقائق	بیروت	دار الکتب العلمیۃ	۱۳۲۳ھ
۱۹۹	کمال الدین، احمد، البیاضی	اشارات المرام من عبارات الامام	قاہرہ	مکتبۃ الحلحی	۱۹۸۴ء
۲۰۰	کون عمری، محمد یوسف، ڈاکٹر	امام ابن تیمیہ	سرگودھا	ذوالنورین اکیڈمی بھیرہ	۱۹۸۲ء
۲۰۱	گولڈزیہر	جنس العقیدہ والشریعت فی الاسلام	قاہرہ	دار الکتب المصری	۱۹۴۹ء
		مترجم عبد الحلیم النجار			
۲۰۲	لوئیس بن یوسف بن عبد المسیح	کتاب التشیع	لندن		۱۹۶۸ء
	(۱۳۳۶ھ)				
۲۰۳	ماتریدی، محمد بن محمد بن محمود	کتاب التوحید	قاہرہ	المؤسسۃ العربیۃ للدراسات	۱۴۰۰ھ
۲۰۴	المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید	کتاب الکامل	مصر		۱۹۹۲ء
	(۲۸۵ھ)				
۲۰۵	محمد اقبال، ڈاکٹر (۱۹۳۸)	ما بعد الطبعیات ایران	قاہرہ	المکتبۃ الفنیۃ	۱۹۸۹ء
	ایضاً	تطور افکار الدینی فی ایران (عربی)	ایضاً	ایضاً	
۲۰۶	محمد انور، سنہوتی، ڈاکٹر	التشبیہ والتزویہ	قاہرہ	مکتبۃ دارالعلوم	۱۹۵۵ء
۲۰۷	محمد بن احمد، ابو عبد اللہ، المدنی	العلوم للعلی الغفاری فی صحیح الاخبار	المدینۃ المنورہ	المکتبۃ السلفیۃ	س-ن
۲۰۸	محمد بن احمد بن الحسین، ڈاکٹر	الطوسی و کتاب التجریدی فی الاعتقاد	بمبئی	جامعہ لبنان	۱۹۵۰ء
۲۰۹	محمد حسن، الاعظمی (۱۳۷۳ھ)	تحقیق الحقائق الخفیۃ	قاہرہ		۱۹۷۰ء
۲۱۰	محمد حنیف، ندوی، مولانا	عقائد ابن تیمیہ	لاہور	ادارہ ثقافت اسلامیہ	۱۹۶۹ء
۲۱۱	ایضاً	مسلمانوں کے عقائد و افکار	ایضاً	ایضاً	۱۹۴۹ء
۲۱۲	محمد بن سعید، جمال یلدرین، سہل	دولت الاسماعیلیہ فی ایران العرب	قاہرہ	س-ن	
۲۱۳	محمد رضا بن المظفر	عقائد الامامیہ	قاہرہ		۱۹۵۰ء

۲۱۴	محمد عبداللہ، الغازی	الدین الاکبری	مصر	۱۲۸۲ھ
۲۱۵	محمد عبده مفتی	رسالة التوحید و شرحه لعبدالحادی ابو ریدہ، ڈاکٹر	ایضاً	س۔ن۔ن
۲۱۶	محمد غلاب احمد	من صیارتج المعرفة	قاہرہ	۱۹۵۶ء
۲۱۷	محمد عبدالهادی، ابوریدہ، ڈاکٹر	تاریخ الفلستین فی الاسلام	قاہرہ	۱۹۵۷ء
۲۱۸	محمود قاسم	دراسات فی الفلسفة الاسلامیة	مصر	۱۳۸۵ھ
۲۱۹	مرعی بن یوسف، الکریمی	الکواکب الدریة	بیروت	س۔ن۔ن
۲۲۰	مسلم بن الحجاج، القشیری	الجامع مع الصحیح	کراچی	۱۹۶۲ء
	(۲۶۱ھ)			
۲۲۱	مصطفیٰ البصری	وقف البشر من الجبر والقدر	انجف	۱۳۵۴ھ
۲۲۲	مصطفیٰ عبدالرزاق، ڈاکٹر	التمہید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة	مصر	۱۳۸۵ھ
۲۲۳	المقریزی، تقی الدین ابو العباس، الخطط والآثار		بیروت	س۔ن۔ن
	احمد بن علی (۸۴۵ھ)			
۲۲۴	ملا علی، القاری، نور الدین، علی بن محمد شرح الفقه الاکبر		بیروت	س۔ن۔ن
	بن سلطان (۱۰۱۴ھ)			
۲۲۵	المسطی، ابو الفرج، یوسف بن التنبیہ والرذی ایل الایواء والہدع		بیروت	۱۳۸۸ھ
	بارون			
۲۲۶	المیدانی، محمد بن عبدالرحمان التمیمی (۱۲۶۰ھ)	الصراع بین الوثنیة والاسلام	قاہرہ	۱۹۸۵ء
۲۲۷	ناصر الدین، البانی	مقدمہ علی سنن النسائی	قاہرہ	س۔ن۔ن
۲۲۸	نجم الغنی، رام پوری، مولانا	تعلیم الایمان شرح فقہ اکبر	لکھنؤ	۱۹۱۳ء
۲۲۹	النسائی، ابوبکر احمد بن شعیب	السنن النسائی	قاہرہ	س۔ن۔ن
	(۱۳۰۳ھ)			
۲۳۰	النسفی، ابوالمعتین، عبداللہ بن احمد بحر الکلام فی علم التوحید		مصر	۱۹۸۳ء
	بن محمود ۷۰۱ھ			
۲۳۱	النسفی، عمر بن محمد (۷۹۲ھ)	شرح العقائد النسفیة	ملتان	۱۹۷۳ء
۲۳۲	النشار، علی سامی	مناہج البحث عند مفکرى الاسلام	مصر	۱۹۸۳ء
۲۳۳	الحر اس، محمد خلیل	ابن تیمیہ السلفی	بیروت	۱۴۰۴ھ
۲۳۴		دائرة المعارف الاسلامیة ۲	لاہور	دانش گاہ پنجاب یونیورسٹی